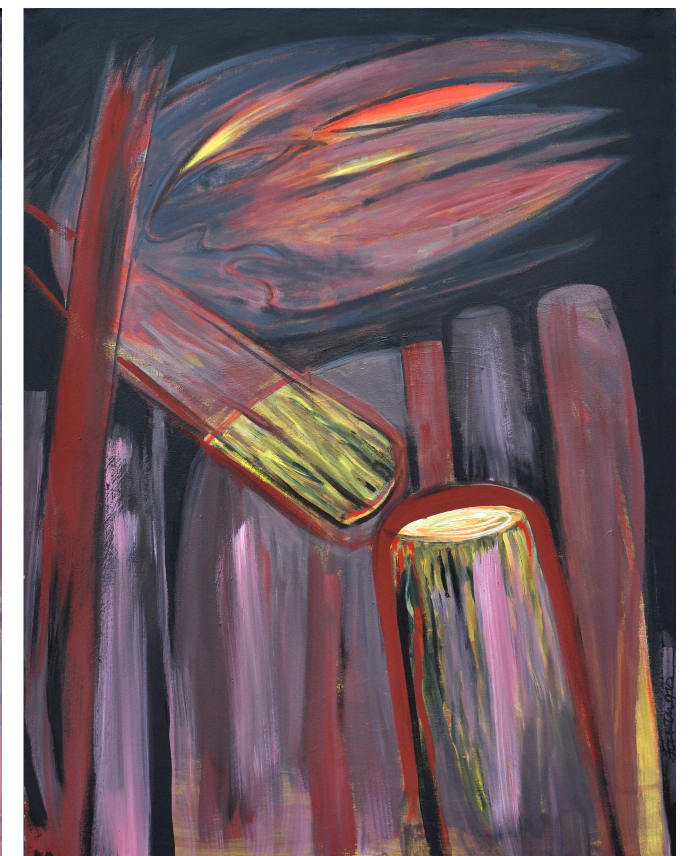




e-reader: gruppe messel
edition farangis



E-Reader: Gruppe Messel 2024 / 8

Jahrgang 6, Nr. 8, Mai 2024
ISSN 2700-6905
Edition Farangis



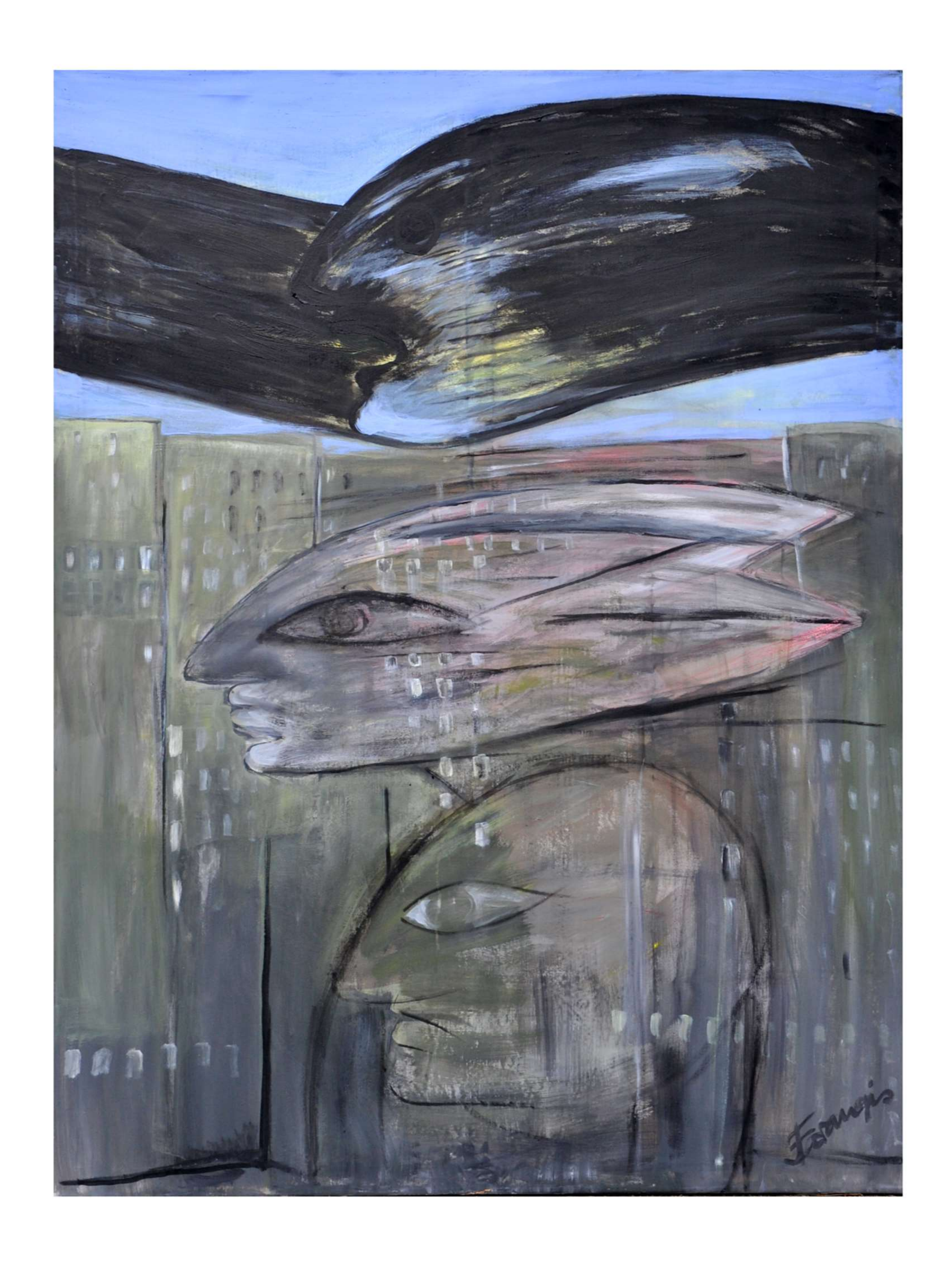
Die Gruppe Messel ist ein Verbund von „Tierfreunden, Baumschützern und derart Individuen“, die Gedanken miteinander kommunizieren, um sie dann – als eine Art fragmentarer Statements zeitweise über das Netz, in mehr oder weniger allgemeine Diskussionen – die Tiersein, Tierlichkeit, Tierrechte, Tierrechtsethik, und wir fügen dem hinzu: eine neue Tiersoziologie berühren – an den „outskirts“ gemeinläufiger Übereinkünfte mit einzubringen.

Aufklärung über Mechanismen und Funktionsweisen der Negierung und Objektifizierung nichtmenschlicher Tiere tut Not. Wir arbeiten daher mit dem Versuch einer breiten Fächerung von inhaltlichen Anstößen und über unsere Übersetzungs- und weitere Publikationsarbeit.

Nicht nur die hilfreichen langen akademischen oder journalistischen Episteln haben einen geschichtlich nachhaltigeren Effekt, neben den wirklich gut gelungenen. Der GM geht es nun aber lediglich darum, punktuelle, zum Nachdenken anregende Impulse im Gedankenleben ihrer Mitlebewesen zu setzen; insbesondere um Freunde im Geiste durch das ‚Mit-Teilen‘ auch derer gesammelter und geschaffener Impulse in deren Eigenkreativität wiederum zu bestärken. Die GM strebt kein dauerhaftes Bleiben eigener Gedanken in spezifischen Räumen an, sondern sieht sich als Erscheinung von kontextuellem Sein im Rhythmus des Wechsels von Existenz, Non-Existenz … . Die Mitglieder der GM sind Nichtmenschen und Menschen; wir alle Handeln unter der Vorgabe *relativer zeitlicher Begrenztheit*.

Seit Beginn unserer Aktivitäten, im Jahr 1996, haben wir, parallel zur Formulierung eigener Gedanken, auch textliche Materialien anderer Autoren übersetzt – so auch akademische und journalistische. Wir befinden uns derzeit im Prozess, mit diesen Materialien ein eigenes virtuelles Tierrechtsarchiv anzulegen, das erfreulicherweise auch auf einigen externen Servern gespiegelt sein wird.

Die GM hat von 1996 bis in die Gegenwart ihre eigene Form der veganen Pädagogik betrieben, meint nun aber, dass es inzwischen genug Quellen im deutschsprachigen Raum gibt u. dass somit ihr Aktivismus an dieser Stelle nicht weiter fortgesetzt werden muss. Länger bereits ist die GM zu der Einsicht gekommen, dass Veganismus allein nicht reicht, sondern schlichtweg *einen* wesentlichen sowie selbstverständlichen Baustein praktischen ethischen Handelns darstellt.



E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 1

Tierrechte und antibiologistische Tiersoziologie: Der Tierrechtsdiskurs kann nicht weniger komplex geführt werden, als Diskurse über Menschenrechte

Tierrechte und antibiologistische Tiersoziologie: Der Tierrechtsdiskurs kann nicht weniger komplex geführt werden, als Diskurse über Menschenrechte

Umso engstirniger und reduktiver unser Weltbild in Hinsicht auf Tiere ist, umso einfacher werden unsere Erklärungsmodelle über das menschliche Verhältnis zu dessen nichtmenschlicher Mitwelt. Und so flachen auch die Erklärungen darüber ab, *wer* Tiere sind, was deren Rechte beinhalten und was diese Rechte wiederum in unserer Gesellschaft bedeuten müssten – für die Menschen, die den ganzen Planeten mit ihren definitorischen und räumlichen Herrschaftsansprüchen dominieren.

Kann man wirklich ausreichend viel bewirken und was genau bewirkt man, wenn alle zusammen an der Verwirklichung einfacher Modelle für Tierrechte mitarbeiten, wenn es also kein inhaltliches Durcheinander gibt, weil wir uns bei Tierrechten weniger Pluralismus im Diskurs erlauben wollen als in Sachen Menschenrechten?

Sollte sich nicht vielleicht lieber jede*r, genauso wie in punkto Menschrechte, selbst mit allen Aspekten seines/ihres kritischen Denkens und seiner/ihrer fein nuancierten Beobachtungsgabe mit einbringen, statt nur nach den vielleicht offensichtlicheren Möglichkeiten Ausschau zu halten, die in der Vereinfachung eines in Wirklichkeit genauso komplizierten Sachverhalts liegen?

Das Problem ist natürlich, dass wir selbst bei Menschrechtsfragen oftmals lieber weniger hören wollen von den Geschichtegestalter*innen von unten. So haben wir selbst hier die Tendenz zu ein paar vermeintlich „richtigeren“ großen Strömungen in der Beantwortung von Fragen und den dazugehörigen Fragestellungen. Im Tierrechtsbereich (inkl. Tierbefreiung) ist der Mangel an echter Pluralität und basisdemokratischer Kommunikation aber völlig eklatant.

Der Anspruch auf die eigenen Menschenrechte hat natürlich den Vorteil, im Vergleich zum indirekten Einklagen von denjenigen Rechten, die wir für unsere nichtmenschlichen Nächsten einfordern, dass qua Menschenrecht jede*r an sich als vollwertiges Subjekt-von-Rechten vom Grundsatz her anerkannt wird, und dass jede*r theoretisch, und von dem uns ethisch einigenden Grundsatz her, ein

Recht darauf hat seine/ihre Meinung frei zu artikulieren. Von der Prämisse der Menschenrechte her, darf ich für mich selbst als Mensch sprechen. Für die Rechte von nichtmenschlichen Tieren muss ich eine weitaus grundsätzlichere Leistung an Argumentation erbringen, da hier bislang fast nur speziesistische Übereinkünfte in sämtlichen die Tiere betreffenden Bereichen vorherrschen.

Die Artikulation von *seinsphilosophisch relevantem Tun und Denken* wird Tieren abgesprochen in unserem naturwissenschaftlich geprägten Zeitalter, mit der Begründung, dass sie Instinktwesen seien (gekennzeichnet als evolutionsbiologisch zu unterscheidender Antipode zum Menschen) und immer auch mit der Begründung, dass sie den qualifizierenden Parametern des Menschen nicht entsprechen, die sich dazu berechtigen würden, vollwertige Subjekte unabhängiger Rechte auf Freiheit und auf Unversehrtheit von menschlicher Gewalt zu sein, usw.

Die Konsequenzen der rechtlichen Disqualifizierung lehnen Tierrechtler*innen grundsätzlich ab und bekämpfen sie. Die Ursachen aber für die Entrechtung werden noch nicht ausreichend differenziert analysiert und kritisch hinterfragt. Infolgedessen werden Ursachen von manchen Tierrechtler*innen teils sogar selbst unbewusst weiter aufrecht gehalten.

Bei unseren Menschenrechten merken wir ständig, dass wir den Einsatz für unsere Rechte als Mensch auch ständig selber antidiskriminatorisch mit verwirklich müssen – im Alltag als einzelnes Individuum sowie im Einsatz für das Große und Ganze. Beim Speziesismus soll das jetzt anders aussehen. Tierrechte und Speziesismus sollen inhaltlich vermeintlich viel einfacher zu lösende Diskriminierungsmomente sein. Die Diskriminierung von Tieren soll vergleichsweise ein insofern weniger komplexes Thema sein, da es sich mit dem Ziel der körperlichen Unversehrtheit von Tieren bereits komplett beantworten ließe. Ich bezweifle jedoch, dass solange die bislang nicht offengelegten Ursachen in einer anthropozentrischen Gesellschaft noch weiterhin außer Acht gelassen werden, wir zeitgleich eine wirkliche Lösung für die Tiere betreffenden Probleme finden können.

Wenn man aber sagt, die alleinige Forderung nach physischem Schutz reicht noch nicht um Tierrechte auf seine adäquaten Fundamente zu platzieren, dass es um noch mehr geht und wir immer noch eine in so vielerlei Hinsicht extrem reduktive Sicht auf das Tiersein haben, dann wird einem potenziell im Gegenzug unterstellt,

man wolle dem schlimmsten Übel, das den Nichtmenschen physisch geschieht, nicht mit helfen politisch entgegenzutreten.

Soll der Grund, wieso es überhaupt Speziesismus gibt – oder wie auch immer wir das Problem noch nennen könnten (Tierhass, Tierunterdrückung, usw. usf.) – etwa nicht zu komplex diskutiert werden, angesichts der schier unbeschreiblichen Extremheit der Situation und der gebotenen Eile Veränderungen herbeizuführen? Das könnte ich verstehen. Aber ich finde bislang noch nicht mal einfache verbale Beschreibungen für die Extremheit der Situation vor. Ich plädiere für Begriffe wie Faunazid oder Zoozid um die Extremheit zu bezeichnen.

Die Situationen, die wir im Alltag im Bezug auf Tiersein und Tierlichkeit bezeugen, sollen vergleichsweise einfacher beantwortbar sein als die, wenn mir selbst etwas vergleichbares als „Mensch" geschehen würde? Ich brauch mir nicht vorstellen, was wäre, wenn mir selbst so eine Art Unrecht widerfahren würde? Ich soll also theoretisch mein Erlebnis Subjekt zu sein als Tierrechtler*in völlig dissoziieren von tierlichen Subjekten? Wer entscheidet das, wenn nicht ich selbst?



Warum es wichtig ist ein fundamentales Pluralitätsbewusstsein im zivilgesellschaftlichen Aktivismus einzufordern. Tierrechte bilden da keine Ausnahme, sondern ganz im Gegenteil!

Das Thema Tierrechte ist kein inhaltlicher Monolith. Es besteht zugleich auch keinerlei zwangsläufige Einheitlichkeit in den allgemeinen Weltanschauungen von denjenigen Menschen, die sich proaktiv mit dem Themenkomplex auseinandersetzen. Gerade wenn es um unser Bild von Tieren und deren Rechte geht, steht auf einmal so viel bislang Ungeklärtes zur Frage, und es muss derart viel neu durchdacht werden, dass wir dabei vielleicht manchmal vergessen, dass

auch dieses neu erscheinende Denken erst im Zusammenhang mit dem Entsteht, was uns bereits vorher beschäftigt hat.

Damit zeigen sich meiner Beobachtung nach auch die verschiedenartigen Vorstellungen von dem, wie Rechte nicht-anthropozentrisch verstanden werden können, und wie der Blick von Menschen auf Nichtmenschen völlig divers ist. Immerhin ist unser typisches, normales, durch die menschliche Hybris gekennzeichnetes Bild von Nichtmenschen ein sich immer nur an der Oberfläche befindendes unzureichendes Projektionswerk gewesen. Ein einzelner Mensch hat sich, introspektiv betrachtet, aber seine/ihre eigene Meinung bilden können.

Das Thema Tierrechte und unsere Betrachtungen über menschliche Sichtweisen auf Tiere als einfach zu beschreiben, würde bedeuten das Denken über Tiere auf einen Tunnelblick begrenzt zu halten. Die Komplexität in menschlichen Herangehensweisen an das Thema bildet nicht einfach ein sinnloses Chaos, sondern sie bildet idealerweise einen wichtigen hilfreichen Hintergrund für die Klärung von dem, was wir dann letztendlich gemeinschaftlich in differenzierter Weise unter Tierrechten verstehen können.

Wir können Tierrechte nur dann sinnvoll definieren, wenn wir dabei transparent machen und offen mit einbeziehen, dass es um unsere eigenen *richtigen und falschen* Approximationen geht, dass sich hier unsere Vorstellungswelten spiegeln, die es ermöglichen uns den Fragen anzunähern, und wir uns so und nicht anders den Nichtmenschen in ihrer Autonomie von menschlichen Beherrschungsansprüchen konstruktiv oder destruktiv begegnen können.

Es existiert kein zwangsläufiges Bild, das alle Menschen im Bezug auf Tiere teilen. Mehrheitlich multiplizieren sich Stereotype, die über Identitäten gebildet werden. Mehrheitlich, kann man speziesistische Attributisierungen, im Sinne dass das Menschliche „gut“ und das Tierliche „schlecht“ sei betreiben. Das ist aber ein dünnes ideologisches Konstrukt, dass sich im Moment der unabhängigen Reflektion der tierlichen Gegenüber schnell auflöst auf den individuellen Erlebnisebenen von Menschen. Und es sind auch nicht alle kulturellen Überlieferungen klinisch rein von dem, was antispeziesistisch verträglich oder hilfreich ist.

(Mit „richtigen“ und „falschen“ Annäherungen an das Thema meine ich das gleiche „richtig“ und „falsch“, das auch immer wieder neu in den

Menschenrechten austariert werden muss, wenn es um die Anerkennung von Rechten geht und um die Erkenntnis über Unrecht damit einhergehend. Zu allen Zeiten werden Diskriminierungsmomente auch gegen Menschen ausgeblendet und kaschiert.)

Ursachen des Faunazids benennen

Mein eigener Hauptfokus in der Frage dessen, was Tierrechte bedeuten müssen, ist eine antibiologistische Herangehensweise an das Thema. Mir ist über die letzten vollen zwanzig Jahre in der Tierrechtbewegung (und in der Tierbefreiungsbewegung) aufgefallen, dass immer noch eine Sichtweise über Nichtmenschen als normal vorausgesetzt wird, die Tiere in erster Linie mit biologischen Terminologien liest, und dass Tieren infolgedessen selbst in diesen Bewegungen eine, philosophisch betrachtet, verminderte Rolle im Gesamtgeschehen zugeordnet wird.

Das ist ein Anthropozentrismus, der bestimmte Vorstellungen von „Menschsein" als einzig gestaltend im Weltgeschehen in den Mittelpunkt rückt, und bei dem dieses Menschsein als qualifiziert erkannt wird, anhand von den Merkmalen, die im Laufe der jüngeren Menschheitsgeschichte als biologische Unterscheidungsmerkmale in wertender Weise gekennzeichnet wurden.

Anhand von biologischen Merkmalen wird hergeleitet, welche Handlungen gesamtgeschichtlich für die Menschheit relevant sind und welche bedeutungslos und marginalisierbar sind. Wird der Blick (etwas fortschrittlicher) auf die ganze Natur biozentrisch gerichtet, dann bleibt der biologistische Anthropozentrismus erhalten, indem die Naturgeschichte eine Zone ist, in der nichts vergleichbares wie das menschliche Denken stattfindet.

Das menschliche Denken wird anhand der eigenen Früchte des eigenen menschlichen Handelns abgelesen, und in seiner Unvergleichlichkeit unter allen biologischen Lebewesen als maßgeblicher verstanden, insofern, dass der Mensch über eine unbedingte Selbstbestimmtheit als biologische Einheit verfügen würde.

Die zentrale Frage ob wir *tierliches Denken* endlich nicht mehr als einen kausalistischen sondern als einen freien Prozess anerkennen, wird in bislang in keiner Weise komplex diskutiert und über überhaupt als relevant für Tierrechte (und die Tierbefreiung) lokalisiert. Die Verbindung von nichtmenschlicher

Intelligenz im gesamten nichtmenschlichen Raum – das heißt auch: Tiere als Meister in ihrer Ökosozialität – … ist für uns also noch kein Kriterium um Intelligenz ausreichend neu zu bedenken.

Ich fordere meine Kolleg*innen immer wieder auf, dass wir auch die theoretischen Käfige aufbrechen müssen. Das heißt, die Erklärungswelt über Tiere benötigt eine Erweiterung in der Wahrnehmungssensibilität und in der Wahrnehmung beschreibenden Sprache von Menschen. Die Gesellschaft tut sich, selbst in ihren widerständlerischen Segmenten, noch außergewöhnlich schwer mit einem Paradigmenwechsel in der Perspektivität, die sie zur Beschreibung der nichtmenschlichen Welt anwendet.

Vielversprechendere Ansätze als die des „weißen Mainstreams" finden sich teils bei Autor*innen, die von einem eher dekolonialen Hintergrund her kommen und deren Sichtweisen über das Mensch-Tier-Verhältnis sich zum Teil erkennbar unterschiedlichen Kosmologien zuordnen lässt. Es scheint, dass indem das Konstrukt „Mensch" ein anderes ist, das „Tier" sich auch immerhin abweichend lokalisieren lässt, und wir so zumindest erkennen können, dass die Sichtweisen auf Nichtmenschen kulturell nicht immer so ganz einhellig sind.

In der soziologischen Zuordnung der Tierfrage und der Tierrechte innerhalb des Antirassismusdiskurses findet sich die Beobachtung, dass Tieren ein Nicht-Ort zugeschrieben wird, an dem sie eigentlich, in dem was sie selbst in Wirklichkeit sind, überhaupt nicht erkannt werden. Eine neue, explizite Beschreibung von solchen nichtmenschlichen Räumen findet bislang aber nicht weiter in den Diskussionen statt. Es wird erkannt, dass etwas nicht erkannt wird. Aber auch hier finde ich bislang keine explizite Kritik an den Alleinstellungsmerkmalen vom Speziesismus (Tierhass, Tierunterdrückung, usw.), die eine prioritäre, fallgerechte Analyse einläuten würde.



Der Speziesismus hat logischerweise die wirklich perverse Eigenschaft, dass er in negativer Form im Umkehrschluss darauf hinweist, was die Negierung von Tieren

eigentlich überhaupt alles an Tieren verneint. Schauen wir uns die Unterdrückung von Tieren und Tierhass, etc. nicht genau an, erkennen wir auch schwerlich wo die Widerstände exakt bei den Menschen liegen, das heißt wo der Mensch „nicht richtig funktioniert“ – wo er ungerecht ist und im Unrecht gegen andere-als-menschliche Tiere handelt. Außer natürlich wir gehen davon aus, dass es im Prinzip evolutionsgeschichtlich ganz normal war, dass wir Tiere opfern und töten mussten. Wir gehen aber nicht alle davon aus!

Eine sehr große Gruppe unter den Aktivist*innen für Tierrechte lassen sich jedoch immer noch mit zu der mehrheitlichen Gruppe von Menschen zählen, die das klassische Narrativ des Jägers und Sammlers ohne den geringsten Zweifel unterschreiben. Tierrechtler*innen die dies tun, begrenzen die Geschichtsschreibung über ‚den Menschen‘ – vielleicht unwillentlich – auf das Kollektivistische und das Mehrheitliche und Dominante.

Wenn ich diese Gruppe aus meiner Tierrechtssicht her kritisiere, dann steht hinter solch einer Kritik mein Bewusstsein dessen, dass Tierrechte gleichermaßen differenziert erörtert werden können wie Menschenrechte. Wenn wir Tiere erkennen, als mit-ihren-Geschichten-vollständig-bedeutsam, können wir verstehen, warum wirklich konstruktive Auseinandersetzungen mit Tierrechten niemals einem politischen „Einparteienprogramm“ gleichen sollten. Dabei geht es um den Kern des Problems, nämlich die mehr oder weniger reduktiven Sichtweisen auf Tiere, und in dem Zuge die Verknüpfungen mit sozialen und ökologischen Fragen, die demokratische Räume anbetreffen.

Die Mehrheit der Tierrechtler*innen erzeugt leider genau den Einparteien-Effekt, indem sie beinahe geschlossen vor allem biologistisch an das Thema herantreten. Der *Biologismus im Speziesismus* ist für mich die Folge der dominanten menschheitsgeschichtlichen Entwicklungen in Philosophie und Religion, und den weiteren kulturellen Orten, die Menschen zur Selbstorientung und zur Definition ihrer Mitwelt geprägt haben und prägen.

Der aktuelle Ort, an dem eine radikale Trennung zwischen Menschsein und Tiersein geschaffen werden konnte, war der, an dem sie gänzlich der naturwissenschaftlichen Fokussierung auf ihr Physisches untergeordnet wurden, als gedachten Ort einer vollständigen Erklärbarkeit ihres Seins.

Man kann natürlich in gleicher Weise auch für Tierrechte kämpfen, indem man sagt, die Geschichte spielt keine Rolle, ich muss sie auch nicht weiter hinterfragen und es geht darum, was jetzt getan werden muss. Das hieße aber, dass wir auch der Geschichte derjenigen Tiere, die in der ganzen Menschheitsgeschichte bislang untergeordnet wurden, nie einen Raum in der aktuellen Diskussion über Tierrechte geben können. Es heißt auch, zu sagen, Tiere seien überhaupt geschichtslos im historischen Sinne, weil es nur eine anthropozentrische und biologistisch geprägte Sicht auf die Gesamtweltgeschichte geben kann. Klar können wir Tiergeschichte überhaupt erst mitreflektieren, wenn wir Tiere überhaupt erst anders reflektieren.

Reicht es ihnen, den Tieren einen Raum zuteilen zu wollen, an dem sie körperlich geschützt sein sollen, aber weiterhin den extremst unterdrückerischen und absurdesten Definitionen untergeworfen werden sollen? Wie würden die normalen heutigen Mainstream-Tierrechtler*innen dann das Problem mit Speziesismus und Religion zum Beispiel lösen wollen? Mit anthropozentrischer „Gnade“ aber ohne Rechte? Und mit welcher Begründung werden die Annexionen von Tiersein in juristischen, politischen, philosophischen und anderen kulturellen Räumen dann ausgeräumt, die immer wieder den optimalen Nährboden zur Legitimation von Speziesismus in der Gesellschaft bieten?

Über Tierrechte sprechen, Perspektivenvielfalt erörtern

Es gibt viele Weltanschauungen. Und so gibt es auch viele verschiedene Anschauungen, wie Menschen meinen können, die Rechte anderer mitzurealisieren. Die Vielfalt dieser engagierten Sichtweisen kann erst erkennbar machen und klären, was das Gegenteil von Speziesismus in der Gesellschaft wirklich ausmacht – Speziesismen sind allgemeine Übereinkünfte über Tiere, die getroffen wurden/werden. Sie lassen der pazifistischen Begegnung zwischen menschlichen und tierlichen Subjekten keinen Raum. Eine verengende Diskussionsführung spiegelt diesen besonderen Istzustand tierfreundlichen und antispeziesistischen Denkens in Teilen der Gesellschaft kaum wieder. Und es ist egal, ob es sich dabei vielleicht um einer Minderheit in der Minderheit handelt.

Ich habe den Eindruck, viele Menschen wollen Pluralität tendenziell nicht wirklich in die Praxis umsetzen oder halten sie für wenig effektiv. Das Hierarchische wird stillschweigend weiterpraktiziert, indem immer

wiederkehrende Priorisierungsakte von ähnlich konstruiertem „Wichtigen“ und „Unwichtigen“, „Relevantem“ und „Irrelevantem“ vollzogen werden. Gleich wie sich die Menschheitsgeschichte verändert, bestimmte Mechanismen werden kaum hinterfragt und ändern sich daher kaum.

Ich glaube die Adressierung der Tierrechtsproblematik stagniert immer noch mehr wegen der verkrusteten Strukturen innerhalb menschlicher Kommunikationswege, und nicht wegen der Fragen selbst. Das heißt, das Thema ist so imminent und explosiv, aber die Art, wie wir darüber reden, ist verengend und zu vereinfachend.

Wir erleben hier eine Zeit, die vergleichbar sein muss mit den Zeiten der großen schwierigen Paradigmenwechsel in der Entwicklung von menschlichen Sichtweisen auf die Welt. Im Punkt Menschenrechte sind wir bemüht um inhaltlich große Schritte. Im Punkt Mitwelt belassen wir die Welt ethisch und politisch als „zweidimensionale Scheibe“. Wobei dieser Vergleich natürlich hinkt, denn das Verständnis von Objektivität in den Naturwissenschaften war in der Betrachtung der Menschen von ihrer nichtmenschlichen Mitwelt niemals das neutrale Mittel zur Erkenntnisgewinnung. Niemand hat sie kritisch hinterfragt und nicht zuletzt ging es um eine seinsgeschichtliche Konstellation, an der sich das „Menschsein“ selbst in zerstörerischer Weise abgearbeitet hat.

Viele Menschen setzen sich weniger mit irgendwelchen eigentlichen Inhalten auseinander, statt mit dem Pool an Informationen, die als die wichtigsten und richtigsten innerhalb einer Gesellschaft ausgetauscht werden. Kritisches, hinterfragendes Denken kann aber nicht in Schienen von Informationsaufnahme und Informationsabfragung verlaufen, die zum Teil aber selbst durch Methodiken im akademisches Denken eingeübt werden. Akademisches Denken läuft meiner Meinung nach oftmals Gefahr geschlossene gedankliche Kreise zu erzeugen, anhand der Verifizierung von Ideen, bei der die Berufung auf Quellen überbetont wird – die in ihren inhaltlichen Aussagen aber nicht an und für sich als neutral vorauszusetzen sind, sondern auch immer nur Abbild eines weiteren geschlossenen Gedankenkreises, der durch weitere Berufungen auf Quellen generiert wurde. Ein Inhalt wird erst durch eine*n Autor*in und deren Ranking mehr oder weniger relevant. Inhalte an und für sich können nicht quellenlos diskutiert werden. Manche Problemkomplexe und Fragenstellungen, etc. lassen sich so aber nicht thematisieren. Es gibt tatsächlich Themen, zu denen wirst du

nichts finden, die aber trotzdem täglich auf dich einwirken. Oder du findest vielleicht nur tendenziöse Texte (Ich erinnere mich da (un)gerne an meine Suchen in alten philosophischen und literarischen Texten zum Thema ‚Weiblichkeit', geschweige denn später zu den Themen ‚Natur' und ‚Tiere'. Wenn wir uns heute auch nur auf Quellen aus der Gegenwart beziehen würden, bliebe die Geschichte immer noch weiterhin ein Kontinuum).

Aus akademischer Sicht wird implizit zudem eine Sicht eingeübt, dass nicht-akademisch geschulte Menschen weniger in der Lage wären wichtige Beobachtungen auszudrücken, oder dass diese allein noch nicht bedeutungsvoll genug sind um als Fundamente für Demokratie zu funktionieren. Eine Gefahr die ich im akademischen Denken sehe ist, von einer intramenschlichen soziologischen Ebene her betrachtet, ein gesellschaftlicher Elitismus. Es werden Perspektiven eingenommen aus einer intellektuellen Vogelsicht, die für zivilgesellschaftliche Prozesse äußerst hinderlich sein können – wenn es um die Weiterentwicklung von Bürgerrechten aber auch um die Entwicklung von neuen emanzipativen Prozessen in der Gesellschaft wie Tierrecht und Umweltschutz geht. Auch Umweltschutz ist kein Thema, dass nur technokratisch adressiert werden kann. Die Naturwissenschaften können zwar Zahlen und Fakten von technisch messbarer Umweltzerstörung nennen und zu einem veränderten Verhalten ermahnen, etc. Mehr eigentlich aber auch nicht.

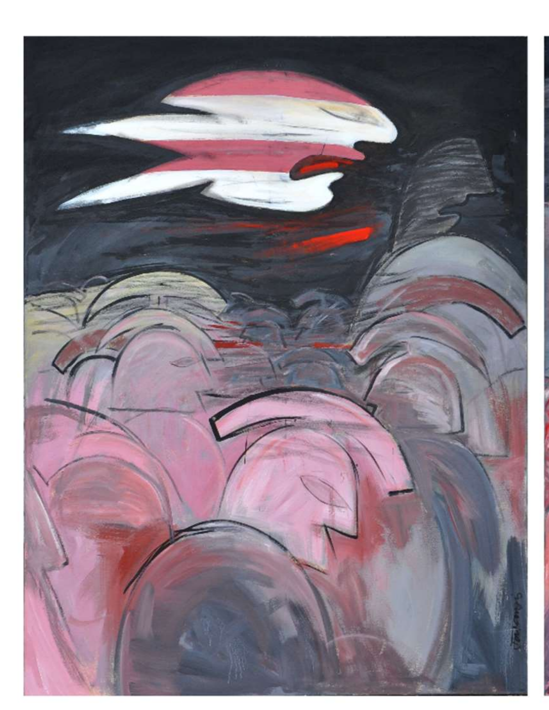
Bürgerrechte, einschließlich Tierrechte und Umweltschutz – die beiden großen Themenkomplexe die das Mensch-Mitwelt Verhältnis anbelangen – müssen von allen (mit-)gedacht und von allen (mit-)praktiziert werden. Einigungen und Fortschritte können nur ausgehandelt werden zwischen allen. Selbst ökonomische Veränderung bedürfen aller demokratischer gesellschaftlichen Bausteine; man denke an eine Realisierung einer Postwachstumsgesellschaft und an die Praxis von Konsumkritik.

Tierrechte funktionieren nicht anders als Menschenrechte. Genauso der Umweltschutz. Wenn nicht jede*r diese emanzipativen Prozesse mitdenken und mitmachen und mitentwickeln kann, dann ist alles nur von oben verordnet und kein demokratisches Wachstum.

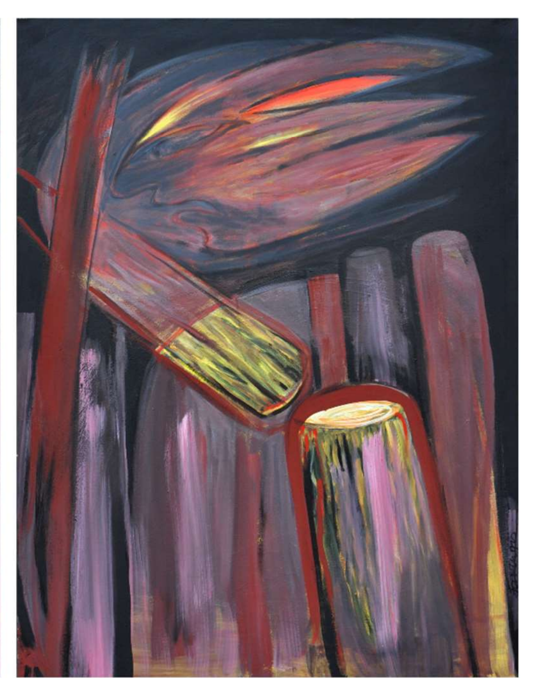
Ich verstehe nicht warum Tierrechte zunehmend akademisiert werden, als klassisches Aktivismusgebiet. Man sieht diese Tendenz aber in einigen Aktivismusgebieten und diese Tendenzen werden auch von einigen

Aktivist*innen kritisch beurteilt. Nur nicht so in den Tierrechten. Der Tierrechtsaktivismus gibt sich vorwiegend monolithisch, indem er eine einfache Haltung zum Thema einnimmt, statt komplexe Fragen, wie es in den anderen Bürgerrechtsbewegungen Praxis ist, aufzuwerfen. Vielleicht meint er mehr Schlagkraft aus einem geeinten Auftreten zu erzielen und zu viel Heterogenität scheint das geeinte Auftreten zu zerstreuen. Ich glaube aber nicht, dass das der vernünftigste Weg ist.

Eine Vereinfachung der Problematik ist meiner Meinung nach unrealistisch und wenig überzeugend, und spiegelt weder die Realität der Tiere und ihrer erlebten Geschichten noch die Realität der Menschen, und ihrer Erlebnisse im Engagement für Tiere wider. Es scheint mir eher das laute Geläut sich hierarchisch organisierender Cluster und Gruppen zu sein, die Inhalte selbst zu einem großen Teil unsichtbar machen. Die Vereinfachungen des Themas werden dem Thema nicht gerecht, aber vermitteln den Eindruck, als wäre die Einfachheit dem Thema geschuldet. Das ist meiner Meinung nach ein Fauxpas im aktivistischen Ansatz, der allzu offensichtlich zu sein scheint. Ich frage mich, ob in der Mainstream-Tierrechtsbewegung und Tierbefreiungsbewegung gegenwärtig nicht zu kurz gedacht wird.







E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 2

Tierrechte: zentrale Begriffe und Begriffserweiterungen

Tierrechte: zentrale Begriffe und Begriffserweiterungen

Alternative Ausdrücke für Speziesismus

SPEZIES/TIER-HERABSETZUNG

SPEZIES/TIER-HERABSETZEND

-ABEWRTUNG / -OBJEKTIFIZIERUNG

-ERNIEDRIGUNG / -Diskriminierung …

-…

antibiologistic animal sociology

Alternative Ausdrücke für Speziesismus:

- Spezies/Tier-Herabsetzung; Spezies/Tier-herabsetzend
- Spezies/Tier-Abwertung; Spezies/Tier-abwertend
- Spezies/Tier-Objektifizierung; Spezies/Tier-objektifizierend
- Spezies/Tier-Diskriminierung; Spezies/Tier-diskriminierend

Präambel

Wir benötigen Begriffe, um die Diskriminierungsformen und die Ungerechtigkeiten zu beschreiben, die von menschlichen Gruppen und/oder Individuen im Bezug auf nichtmenschliche Tiere und gegenüber der nichtmenschlichen Welt im Ganzen ausgeübt werden – in all deren Facettenhaftigkeiten in denen solche unterdrückerischen Mechanismen, Gedanken und Handlungen in den unterschiedlichen menschlichen kulturellen

Ebenen, so wie in Religionen, Wissenschaften, Recht, Kunst, etc. in Erscheinung treten.

Ebenso brauchen wir Begriffe für das allgemeine Phänomen menschlicher Zerstörung und Destruktivität in diesem Punkte. Wir (die Gruppe Messel) beziehen uns hierauf als Faunazid, insofern es um nichtmenschliche Tiere geht. Wir alle sollten mehr beschreibende Begrifflichkeiten entwickeln, für das, was wir bezeugen, und unsere Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen können dabei auch unterschiedlich sein. Hierzu der folgende Text:

Tierrechte: zentrale Begriffe und Begriffserweiterungen

In der Tierrechtsdiskussion benötigen wir Begriffe, um die Situation zu beschreiben, in der Nichtmenschen (nichtmenschliche Tiere) sich aufgrund von abwertendem, objektifizierendem Verhalten seitens von Menschen befinden. Wie wir diese Begriffe nutzen und prägen, bestimmt auch, in welche Richtung die Diskussion uns führen wird. Auch müssen wir allgemeine Begriffe neu und in spezifizierter Weise definieren, so wie beispielsweise die Terminologien rund um „*Recht*“ und „*Freiheit*“. Das heißt zum Beispiel Begriffe, die Stützpfeiler zwischenmenschlicher ethischer Übereinkünfte sind, die bislang jedoch implizit den Ausschluss von Nichtmenschen mitdefinierten, indem sie in spezies-hierarchischer und anthropozentrischer Ausrichtung gedacht wurden.

Zahlreiche Begriffe, wenn nicht die meisten, sind gegenwärtig noch gekoppelt an Weltbilder, die Nichtmenschen ein mehr oder weniger festgelegtes Terrain zuordnen, das sich von einem menschlichen Herrschaftsanspruch herleitet, in dem Nichtmenschen eine untergeordnete Rolle zu menschlichen Belangen zugedacht wird.

Eine Kritik am Anthropozentrismus unserer Sprachsysteme soll nicht besagen, dass wir „den Menschen“ als homogene monolithische Masse denken. Menschen sind niemals grundsätzlich gleichgeschaltet, und was die Tierfrage und Umweltfrage anbetrifft, teilen nicht alle Menschen die dominanten herabsetzenden oder reduktiven Anschauungen über Nichtmenschen und die nichtmenschliche natürliche Welt.

Aus Tierrechtssicht bewegt sich die Problematik von Verstößen gegen Menschenrechte in zwischenmenschlichen Konstellationen, auf der gleichen Landkarte ethischer Fragestellungen, die sich in der Menschheitsgeschichte der Rubrik „Unrecht" zuordnen lassen, wie die bislang unbeantworteten Fragen nach Tierrechten und Rechten um Zusammenhang mit umweltethischen Belangen. Jeder Schwerpunkt wird dabei aber politisch kontextualisiert betrachtet und die Objektifizierung und Herabsetzung von Nichtmenschen und der natürlichen Umwelt trägt jeweils ihre eigenen Alleistellungsmerkmale.

Eine Kritik am Anthropozentrismus unserer Sprachsysteme soll einen dominierenden menschlich-destruktiven Kollektivismus in Fragen stellen, um damit zugleich auch Definitionen von zwischenmenschlichem „Recht" aus Tierrechtsperspektive hinterfragbar zu machen.

Zum einen baut unser „Recht" auf einem impliziten anthropozentrischen „Recht" zur Objektifizierung der nichtmenschlichen Welt auf. Zum anderen haben wir als „Menschen" aber kein „Recht" solch einen impliziten Herrschaftsanspruch (den wir qua unserer Spezies erhalten und den wir über alle anderen Spezies ausüben können) nun wiederum als zugehörige zur Gruppe der Homo sapiens grundsätzlich zu kritisieren und ein vergleichbares Fundament von „Recht/en" für Nichtmenschen einzuklagen – auf Grundlage der Fragen des „Rechts" das unser menschliches „Recht" begründet.

Die ethischen Bausteine, die unser Menschenrecht ausmachen, sind für die meisten Menschen ausschließlich. Die Gedanken von „Würde" und „ursächlicher Freiheit" koppeln sich für die meisten, an Begriffe, die mit Tierlichkeit nicht assoziiert werden sollen. Wir haben kurzum theoretisch unweigerlich „Rechte" als Menschen, im gleichen Zuge in dem Nichtmenschen unweigerlich keine „Rechte" haben dürfen.

Die Frage, ob diese Art Kontraktualismus auf Spezies-Ebene wirklich funktioniert, muss dabei deutlich verneint werden, sonst würde die automatische Berechtigung auf Menschenrechte (qua Spezieszugehörigkeit zur Spezies Mensch) garantieren, dass es keinerlei Verstöße gegen Menschenrechte mehr geben würde oder jemals hätte geben dürfen, und es würden auch keine Debatte darüber mehr geben müssen, was Menschenrechte eigentlich bedeuten und was nicht (man denke an den Konflikt zwischen Umweltschützer*innen und

Menschen die Wirtschaft und Konsum in umweltschädigender Weise unterstützen).

Kollektive dominante abwertende Haltungen von Menschen gegenüber der nichtmenschlichen Welt sind nicht auf jeden Menschen, als Individuum oder in der Gruppe, automatisch zu beziehen qua Zugehörigkeit zur Spezies Mensch. *Die dominante Herabsetzung und/oder Objektifizierung von Tieren, seitens der meisten Menschen in der uns bekannten Vergangenheit und in der Gegenwart, ist aber ein sozialer Umstand, dem als gesellschaftliches Phänomen auf globaler Ebene aus Tierrechtssicht unweigerlich Rechnung getragen werden muss.*

Folgende Begriffe stehen gegenwärtig für zentrale Standpunkte in der Tierrechtsdiskussion und im Tierrechtsaktivismus: *Tierrechte, Tierbefreiung, Speziesismus, Antispeziesismus, Anthropozentrismus.*

Diese Begriffe werden von der Tierrechtsbewegung (und Tierrechtsaktivist*innen), wenn man genauer hinschaut, aber definitorisch unterschiedlich gebraucht. Dennoch einigt sich unsere Bewegung immer wieder auf ein paar kleinste gemeinsame Nenner zwischen den verschiedenen Ansätzen. Nichtsdestotrotz können die Ziele aber letztendlich völlig auseinanderdriften. Wir haben beispielsweise Tierrechtler*innen, die von einem „intersektionalen" Diskurs her beeinflusst sind, wir haben Aktivist*innen, die sich eher an den Argumentationen der Umweltbewegung orientieren, wir haben einige „Schulen" in der Tierrechtsbewegung, etc.

Bei der Anwendung von Begrifflichkeiten, die unsere Definitionen von Tierrechten kennzeichnen:

1. Ist eine kritische Hinterfragung der Begriffe zulässig und weiterführend
2. Sind alleinstehende Begriffe (z.B. „Tierrechte"), die als Übereinkünfte dienen, nicht ausreichend, um richtungsweisend fungieren zu können, sondern eine allgemeine Kontextualisierung der Begriffe ist maßgeblich
3. Sollten Diskussionen selbstverständlicher und offener laufen. Die tragenden inhaltlichen Pfeiler sollten so stabil sein, dass der Ausbau an gedanklicher Architektur mit allen uns sprachlich zur Verfügung stehenden Bausteinen arbeiten kann. Solange erklärt wird, was mit Begriffen gemeint

ist, durch Kontextualisierungen, besteht auch weniger Gefahr, dass Inhalte fahrlässig verwässert und/oder verwechselt werden; vermeintlich Emanzipatives sollte sich dann nicht als sein Gegenteil erweisen müssen.

Beispiele hierfür:

- Nutze ich die klassische biologistische Insel zur Beschreibung meines Endruckes von Tieridentität, *dann kontextualisiere ich meine Konstruktion von Tieridentität nicht über den biologischen naturwissenschaftlichen Rahmen hinaus*. Eine primäre Zuordnung von Tierlichkeit zu den Naturwissenschaften ist jedoch z.B. sozial und philosophisch reduktiv, etc.

- Das gleiche würde für das Modell von Religion und göttlicher Forderung nach Fürsorge für ‚die Schöpfung' gelten: *hier fehlt eine außerreligiöse Kontextualisierung von Tiersein, welches sich nicht von selbst aus, in diesen Rahmen einordnen lassen muss*.

Um der „freien Zone" von Tierlichkeit Rechnung zu tragen, verwenden wir den Begriff der Tierautonomie.

Eine Beschreibung der zentralsten eigendefinitorischen Begriffe der Tiere-verteidigenden-Bewegungen

Tierrechte:

Bei diesem Begriff muss zu klären sein, was jeweilige Aktivist*innen/Autor*innen (Diskutant*innen und Rezipient*innen) unter „Recht/en" grundsätzlich verstehen – sowohl in Hinsicht auf Menschen als auch auf nichtmenschliche Tiere, als auch in Hinsicht auf die natürliche Welt, um ein Bild vom großen und ganzen zu erhalten, als das Bezugsfeld, das zur Diskussion steht. Was ist „Recht" an sich, was wird unter einer Qualifizierung für „Rechte" verstanden, wie werden Rechtsbegriffe gebildet und wie können sie neu oder anderes gebildet werden und warum. Viele Menschen beziehen den Gedanken von „Recht/en" immer auf ein bereits bestehendes Konstrukt von „Recht", und legitimieren (willentlich oder unwillentlich) dabei die faktische Entrechtung von

Nichtmenschen und des natürlichen Raums. Ein „Recht“ wird unserer Meinung nach dann nötig, wenn ein *menschlicher Übergriff in den Lebensbereich anderer* sattfindet und eingeschränkt oder verhindert werden muss (bezieht sich bislang in der Form in erster Linie auf Menschen). Ein „Recht“ kann aber auch als Ausdruck einer dominanten Machtposition verstanden werden, was der landläufigeren Vorstellung von „Recht“ entspricht, auch wenn die Dominanz mit viel ethischem Anspruch ausgekleidet wird. Es geht also darum die Idee von „Recht/en“ neu zu durchdenken und kritisch zu hinterfragen, um so Nichtmenschen und ihre Tierrechte und die natürliche nichtmenschliche Umwelt adäquat mit zu priorisieren und so grundsätzlich ethische Sekundarisierungen (und ethische Marginalisierungen) zu vermeiden.

Tierbefreiung:

Dieser Begriff wird allgemeinhin in der Bewegung von Menschen, die sich für Nichtmenschen engagieren, als der emanzipativste Begriff gehandelt. Problematisch ist, dass der leibliche Befreiungsakt hier in der Regel an Theorien gekoppelt ist, die mehr auf die Bekämpfung von „Ausbeutung“ fokussieren, statt auf „Unrecht“. Die Herabsetzung von Tieren in unseren Gesellschaften bedeutet jedoch das gleichzeitige in Abrede stellen der Kapazität zum *Freisein*. Dies bildet bei Tierbefreier*innen aber keinen Gegenstand in dem Anspruch auf eine menschliche *Befreiungstat*. Dass andere Menschen immer wieder und immer weiter Tiere einsperren, als Ausdruck dessen, was diese Menschen diesen Tieren in Abrede stellen, lässt sich allein durch das Öffnen von Mauern, Zäunen, Stall und Käfig nicht lösen. Die „theoretischen Käfige“ müssen mit geöffnet werden, damit überhaupt keine Käfige mehr gebaut werden und Lebensräume nicht geraubt werden.

Die Tierbefreiungsbewegung bemüht sich nicht um eine Enthebelung von kulturellen und theoretischen Entmachtungsfaktoren gegenüber der Tierlichkeit, allein indem sie große Ansprüche auf politische Unabhängigkeit ihrer eigenen Bewegung erhebt. Der Anspruch zum Beispiel darauf, dass verbriefte Rechte nicht nötig seien bei Nichtmenschen, bei einen selbst als Menschen aber schon, macht die Bewegung unglaubwürdig. Ebenso der sozio-ethische Ausschluss von Tierlichkeit. Wie sollen Tiere weltweit von einer Gruppe von Menschen „befreit“ werden, wenn diese Gruppe von Menschen selbst Mitträger von Entmachtungs- und Einsperrungsvorrichtungen sind – aufgrund ihres Unterlassens, die

Mechanismen auf gesamtkultureller Ebene zu demontieren, die die konstante *geistige Abwertung* von Nichtmenschen ermöglicht?

Ein zu beobachtendes Problem ist, dass wenn ich einen Nichtmenschen körperlich befreie, ich ihn/sie weiterhin als Subjekt in objektifizierender Weise herabsetzen kann. Die Frage nach der Ursache und der eigentlichen Funktionsweise menschlicher Herabsetzung von Tieren findet eine zu vereinfachende Antwort in einem Begriff, der sich eigentlich eher ausdrücklich für konkrete Befreiungsaktionen eignet.

Der Anspruch derer, die Tierbefreiungen aktiv durchführen, kann weitreichender Natur sein. Die Bezeichnung „Befreiung“ im Bezug auf grundsätzliche Fragen von Unrecht (das man für sich selbst ja schließlich als Mensch auch einklagen können möchte – warum also nicht für Mitlebewesen?) täuscht aber vor, dass die Ursachen für Unrecht, und somit auch für körperliche Einsperrung und körperlichem Freiheitsentzug, mit dem körperlichen Befreiungsakt definitiv gelöst wären.

Die Tierbefreiung von menschlicher Unterdrückung an sich, müsste sich also den Fragen der Ursachen und Mechanismen, nicht nur von „Ausbeutung“, sondern von einem viel größerem Problem stellen, und zudem sollte vielleicht angesichts der Immensheit des Problems, etwas realistischer in der Eigenbezeichnung der politischen Agenda vorgehangen werden.

Speziesismus:

Dieser Begriff wurde jüngst von Aktivist*innen/Autor*innen kritisch hinterfragt, vor dem Hintergrund, dass die klassischen Ismen sich, geschichtlich und soziologisch betrachtet, auf zwischenmenschliche Ungerechtigkeiten beziehen, und immer den gezielten Ausschluss aus dem ‚vollen Menschsein‘ suggerieren und beinhalten würden, dass Nichtmenschen aber nicht aus diesem Kreis ausgeschlossen werden können, sondern, dass man die Herabsetzung/Objektifizierung von Nichtmenschen durch Menschen ganz in seinem eigenen Recht anschauen und analysieren müsste. *Durch eine Gleichsetzung mit der Problematik innermenschlichen Konflikte, würde der Besonderheit der Problematik, der Tiere sich in Gegenüberstellung mit den*

Menschen sehen, nicht Rechnung getragen. Die Gleichsetzung von Speziesismus mit Rassismus und Sexismus sei also in sich problematisch.

Man könnte nun entgegnen, dass „Ismus“ grundsätzlich eine Herabsetzung bezeichnen kann, und dass dies nicht unbedingt in Korrelation zu zwischenmenschlichen „Ismen“ stehen muss. Auch könnte man die zwischenmenschlichen Formen von Ungerechtigkeiten auf einer Ebene betrachten, in der *menschliche und tierliche Subjekte* viel näher rücken, indem man von einer Kernindividualität ausgeht – dass die Zugehörigkeit zu einer diskriminierten Gruppe *von Menschen* damit auch nicht automatisch bedeutet, dass diese Identität das Ende des Eigenerlebens des betroffenen *Subjekts* sein muss.

Aber in Hinsicht auf soziologische und politische Komponenten und die benannte Gefahr der Verwechslung von Diskriminierungsmomenten, können wir die Kritik nachvollziehen. Zudem noch ein weiterer, ganz anderer Kritikpunkt an dem Begriff Speziesismus berücksichtigt werden kann. Die Frage ist nämlich auch, ob Speziesismus nicht bereits in sich einen Biologismus in seiner Anwendung auf die Herabsetzung von Nichtmenschen durch Menschen in die Diskussionsebene hineinträgt, der bei alternativen Begriffen vielleicht vermieden werden kann.

Der Fokus beim Begriff „Speziesismus“ liegt völlig auf der noch ungeklärten Frage nach dem, was wir eigentlich unter *Spezies-Vielfalt* verstehen. Unter *Spezies-Vielfalt* verstehen die meisten Menschen Lebensbereiche, die sie ausschließlich versuchen mit Biologismen zu erklären: Wir haben es also eher mit einem „Spezies-Biologismus“ zu tun.

Die Benennung von „Spezies“, als dem Angriffspunkt für die Diskriminierenden, ist noch gar nicht auf der ganzen Ebene geklärt, denn die Fragen bleibt offen, inwieweit unsere Vorstellung von „Spezies“ selbst – solange sie nichtmenschlich sind – diskriminatorisch ist.

Die meisten Menschen können sich in unseren Gesellschaften bislang überhaupt nicht vorstellen, nichtmenschliche Tiere anders zu sehen als speziesistisch, taxonomisch, in Rängen, als „Züchtungen“ und „artgerecht“ – was einen eklatanten Biologismus darstellt, indem Menschen *ökosoziale und tiersoziale*

Komplexität und Differenziertheit eingrenzen zum Zwecke objektifizierender Zuordnungen.

Antispeziesismus stellt sich potenziell gegen alle Speziesismen. Wir haben Speziesismus und Antispeziesismus respektive als sich auf mannigfaltig verschiedene *Speziesismen* beziehend definiert. Wir gehen davon aus, dass Speziesismus im allgemeinen über Alleinstellungsmerkmale verfügt – wie zum Beispiel, dass kulturell normalisiert ritualisierte Gegessen-/Einverleibt-werden und/oder der extreme Objektstatus, beinahe Gegenstandsstatus. *Was die Entmenschlichung im „Ismus" ist, ist die Objektifizierung hin zum Gegenstand in der Herabsetzung von Tieren und Tierlichkeit.* Speziesismen betreffen zahllose zwischenmenschliche Interaktionsebenen und sie betreffen verschiedene Gruppen und Individuen nichtmenschlicher Tiere in unterschiedlichen Weisen.

Alternative Begriffe für Speziesismus:

- Spezies-/Tier-Herabsetzung
- Spezies-/Tier-Objektivierung
- Spezies-/Tier-Diskriminierung, etc.

Anthropozentrismus:

Der Begriff Anthropozentrismus wirft im gleichen Zuge die Frage auf, was Zoozentrismus oder aber auch ein Zentrismus im Bezug auf alles Nichtmenschliche, also „die Natur" im Ganzen wäre. Was verstehen wir unter „Mensch"? Die Antwort muss sich nicht auf ein verengendes Bild „des Menschen" begrenzen lassen, das sich aus rein biologistischen Faktoren zusammensetzen müsste, sondern wir würden allgemeinhin auch Aspekte geistig-subjekthafter Individualität mit einbeziehen.

Viele Menschen würden aber an der Stelle, im Bezug auf alles sie umgebende nichtmenschlich-Tierliche oder -Naturhafte, die Ebene einer besonderen Prädeterminiertheit ihres Menschseins setzen, mit ganz klar verlaufenden Grenzen zu anderen „Geistern" und „Seelen" hin, die es aus ihrer Sicht nicht geben könnte – das „Subjektsein" ist nicht zuletzt ein noch nicht ganz geklärter Begriff im Interspeziesbereich.

In den Vorstellungen der meisten Menschen wird eine geistig-subjekthafte Individualität nicht mit dem Verstand und dem Intellekt von Nichtmenschen assoziiert, und Nichtmenschen werden von vielen, wenn nicht den meisten Menschen, noch biologisch-naturwissenschaftlich und objektifizierend erklärt (und analysiert).

Die Rede von „Anthropozentrismus“ oder die Kritik an diesem, heißt nicht einfach Menschen nicht auch als zentrale „Perspetivnehmer“ akzeptieren zu können. Ein zentraler „Perspektivnehmer“ kann sich in unterschiedlicher Weise auf seine Mitwelt beziehen. Da wir den „Ismus“ in diesem Begriff haben, geht es aber um eine problematische Komponente, die hier ausgedrückt werden soll. Der kollektivistische, subsumierende und definitorische Aspekt spielt konkret beim Menschsein eine bekannte Rolle. Wir würden beim Anthropozentrismus an eine andere *soziale Realität* denken im Bezug auf das *soziale Ganze*, als wenn wir an Ökozentrismus denken. Ökozentrismus ist ein Begriff, der wiederum anthropozentrisch gedacht werden kann.

Anthropozentrismus bezeichnet die problematische Beziehung des Menschen als kollektiven Körper zu seiner nichtmenschlichen Mitwelt in seiner ausschließlichen und hierarchischen Selbstzentriertheit, bei der die anderen Lebewesen eine sekundäre Rolle zugeteilt bekommen. Wenn ich auch Teil einer anthropozentrischen Gesellschaft bin, und mich kaum daraus entfernen kann effektive, so kann mein Denken und mein Handeln, soweit es mir möglich ist, diesem Anthropos-Egozentrismus aber auch völlig entgegengestellt sein.



Tierrechte werden dann von Menschen umgesetzt, wenn Menschen anerkennen, *wer* Tiere in Wirklichkeit sind!

Dieses Bild hat Cam B. im Rahmen des Kunstprojekts https://46millionturkeys.com/ gezeichnet.

E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 3

Im Rahmen der Diskussion über Speziesismus, alternative Begriffe, Begriffserweiterungen und Begriffsinterpretationen (1).

Im Rahmen der Diskussion über Speziesismus, alternative Begriffe, Begriffserweiterungen und Begriffsinterpretationen (1).

Richard Ryder: Darwinismus, Altruismus und Schmerzfähigkeit

Diese Ausgabe ist dem Wirken von Dr. Richard Ryder gewidmet, der 1970 den Begriff „Speziesismus“ prägte. Im Zuge der Diskussion, die wir in unserem letzten Heft anstießen, wollen wir hier nochmal Aspekte des Begriffs „Speziesismus“ beleuchten.

--

Richard Ryder: Darwinismus, Altruismus und Schmerzfähigkeit

Originaltitel: Darwinism, Altruism and Panience. Ein Vortrag den Dr. Richard Ryder im Sommer 1999 hielt, im Rahmen eines von der IVU veranstalteten Symposiums mit dem Titel: ‚Animals, People & the Environment'. Die englische Originalfassung befindet sich unten.

Übersetzung aus dem Englischen: Gita Yegane Arani. Mit der freundlichen Genehmigung von Dr. Richard Ryder.

Das ganze Thema über den moralischen Status von Tieren tauchte zwischen 1918 und den 1960ern immer wieder latent auf. Diejenigen von uns, die dabei halfen das Thema in den 1960ern und 1970ern wiederzubeleben, begannen etwas, was in beachtlicher Weise über die Jahre zum Anwachsen kam. Ich persönlich setzte von Anbeginn an als eines der Argumente das Darwinistische ein. Darwin hat die konzeptionelle Kluft zwischen der Menschheit und den Tieren geschlossen.

Warum hat sich die viktorianische Gesellschaft so sehr über den Darwinismus empört? Ein Grund war sicherlich, weil er dem menschlichen Stolz einen Hieb versetzte. Menschen, und ganz besonders den steifen und selbstgefälligen Viktorianern, gefiel es nicht, sich selbst als ungebändigte und sexuelle Tiere zu sehen! Dies stand der ganz grundsätzlichen Essenz viktorianischer Kultur, die aus Selbstdisziplin und der Verneinung tierischer Impulse bestand, entgegen. Aber ein anderer Grund, warum der Darwinismus die Viktorianer empörte, war, wegen seiner nur halb verstandenen moralischen Implikationen. Die Viktorianer begriffen sich als sehr moralisch. Sie hatten einen ausgeprägten Moralsinn. Und sicherlich, sie hatten nun auch damit begonnen Tiere in ihr moralisches Schema einzufügen, aber bloß als „Bürger sehr zweiter Klasse" – oder, vielleicht eher noch als Bürger dritter, vierter oder fünfter Klasse. Es gab die oberen Klassen, die Mittelklassen, die Arbeiterklassen, Ausländer, „Eingeborene" (ethnisch native) und dann vielleicht Tiere. Die Errichter des viktorianischen Empires und deren Gattinnen waren dafür bekannt, tierschützerische Gesellschaften in Indien, Afrika und im Fernen Osten zu errichten. Aber der gebotene Schutz war unzuverlässig und geschah auf herablassende Weise. Güte und Milde gegenüber Tieren sah man als Zeichen guter Manieren und Zivilisiertheit, aber die Implikation, dass Tiere und Menschen moralisch gleichstehend sein könnten, war schockierend; hatte Gott nicht die Menschen unter den Engeln stehend aber über den Tieren erschaffen, und zudem noch in seinem eigenen Ebenbild?

Darwin selber schrieb: „Tiere, die wir zu unseren Sklaven gemacht haben, betrachten wir nicht gerne als mit uns gleichstehend." Er sagte auch: „Die Liebe für alle lebenden Kreaturen, ist die edelste Eigenschaft eines Menschen."
In bedeutender Weise aber schrieb er:

„Es gibt keinen fundamentalen Unterschied in den mentalen Fähigkeiten der Menschen und der höheren Säugetiere. Der Unterschied des Verstandes zwischen dem Menschen und den höheren Säugetieren, so groß wie er ist, ist mit Sicherheit nur einer des Grades, nicht aber der Art."

Zwei wichtige moralische Implikationen können von Darwin abgeleitet werden. Die erste, die fälschlicherweise gezogen wurde, ist, dass da die Stärksten überleben, nur die Stärksten überleben sollten. Diese gefährliche Doktrin ist falsch in mehrerlei Hinsicht: Erstens ist es falsch zu argumentieren, dass „es ist so", „es soll sein" hieße – dass etwas gut wäre, weil es natürlich ist – das wäre der

sogenannte naturalistische Irrtum. Man könnte letztendlich auch argumentieren, dass Mord und Vergewaltigung „natürlich“ seien, aber daraus würde nicht folgen, dass diese Handlungen moralisch richtig wären. Zweitens ist die Doktrin falsch, weil Darwin tatsächlich sagt, dass es die (biologisch) fittesten sind die überleben, und nicht die stärksten. „Fittest“ [gut adaptiert] kann abhängig von den Umständen die sanftesten und mitfühlendsten bedeuten.

Die andere bedeutende moralische Implikation des Darwinismus ist, dass wenn, wie Darwin darlegt, es keinen fundamentalen Unterschied zwischen uns und den anderen (höheren) Säugetieren gibt, sollten wir dann nicht alle in die gleiche moralische Kategorie eingestuft werden? Wenn wir psychologisch und physiologisch gleich sind, warum dann nicht auch moralisch? Man kann davon ausgehen, dass der moralische Status von psychischen und physischen Eigenschaften abhängt. Wenn wir diese Eigenschaften zu einem Grad mit anderen Tieren teilen, dann ist die Moralität, die sich daraus ergibt, auch die gleiche.

Ich verwendete dieses Argument seit dem Jahre 1970. Meine moralische Position, die ich als ‚Painism’ (Schmerzfähigkeit) bezeichne – da der Schwerpunkt auf der Kapazität des Individuums zum Erleiden von Schmerz und anderem von außen zugefügtem physischen oder psychischen Leids liegt – verläuft etwa so:

Grundsätzlich glaube ich, dass es falsch ist, irgendeinem Individuum, unabhängig von dessen Geschlecht, Rasse oder Spezies, Leid zuzufügen. Ich kann jedoch akzeptieren, dass dies gerechtfertigt sein kann im Zusammenhang sich daraus ergebender Vorteile für ein anderes Individuum. Aber die Aggregation der Schmerzen und Vorteile vieler Individuen, betrachte ich als bedeutungslos. Schmerz ist, in seinem weitesten Sinne, das was moralisch zählt; er unterliegt allen anderen moralischen Kriterien. Unser erster Belang sollte dem Individuum gelten, das am stärksten leidet.

Lassen sie uns die Ethik betrachten. Robert Garner – ein Politikwissenschaftler, der in hervorragender Weise über den Schutz nichtmenschlicher Tiere geschrieben hat, schrieb einst, dass meine ethische Position eine Synthese der utilitaristischen und der Rechts-Ansätze darstellt. Im Weiteren wurde mir ein sehr beachtliches Kompliment vom Pro-Jagd Philosophen Roger Scruton gemacht, dass ich als dritter Mann in ein philosophisches Trio, das noch aus Tom Regan und Peter Singer besteht, hineingemengt werden könne. Die literarische Figur

Michael Sissons hat mich sogar als „den führenden britischen Tierrechts-Intellektuellen“ beschrieben. Doch wie dem auch sei, ich entwarf den Begriff Speziesismus 1970, teilweise um zu vermeiden den Begriff „Rechte“ einzusetzen. Also wo genau stehe ich also? Bin ich ein ‚Rights'-Theoretiker oder ein Utilitarist oder noch etwas anderes? Das sonderbare ist, dass sich meine ethische Position nicht sehr verändert, hat seitdem ich mich das erste mal 1969 im Namen der Tiere in den Kampf stürzte. In einem Brief an eine nationale Tageszeitung, in dem ich Tierversuche attackierte (eine Tageszeitung, die interessanterweise heute nicht mehr so einen Brief veröffentlichen würde, so stark ist der unglückliche Rückschlag gegen Tierrechte durch einige Fraktionen des rechten Flügels) schrieb ich derzeit:

„Es ist nicht oft hervorgehoben worden, dass seit Darwin, Wissenschaftler selber das Foltern anderer Spezies nicht besser legitimieren konnten, als man absichtlich begangene Gewalt gegen Menschen hätte legitimieren können, da sie ja selbst im Prinzip keine essentiellen Unterschiede zwischen dem Menschen und Tieren akzeptieren. Und es gibt in der Tat keinen Weg einen Gegenbeweis dazu zu erbringen, dass ein intelligenter Affe ein größeres Potential hat Schrecken, Elend der Langeweile zu erleben als zum Beispiel ein mental retardiertes Kind. Wird es nicht langsam Zeit, dass das bewundernswerte ethische Interesse der Zivilisation für Menschenrechte nicht in ganz logischer Weise auch auf unsere Nachbarspezies ausgeweitet werden sollte?“

Dieser Brief wurde am 7. April 1969 veröffentlicht. Am 3. Mai veröffentlichte ich einen anderen Brief im ‚Daily Telegraph', mit dem Titel ‚The Rights of Non Human Animals' [die Rechte nicht-menschlicher Tiere]:

„Die Frage der Tierrechte, kann eine Frage sein, in der unsere Nation so viel in der Welt anstoßen könnte, dass die zivilisierte Menschheit in der Zukunft auf unsere gegenwärtigen Ungerechtigkeiten mit so viel Grauen zurückschauen wird, wie wir es jetzt tun auf die Versklavung, die Kinderarbeit und die andere großen Problemkomplexe, mit denen sich die Reformbewegungen unseres Jahrhunderts auseinandersetzen.“

Ich beendete diesen Brief, indem ich meine Hoffnung ausdrückte, „dass die Rechte nicht-menschlicher Tiere eines Tages ein echtes Thema bei den Wahlen bilden werden.“

1970 entwarf ich ein Flugblatt mit dem Titel Speziesismus – eine Idee die mir eines Tages im Badezimmer kam, und ich verbreitete dieses Flugblatt überall in Oxford. Ich erhielt überhaupt keinerlei Rückmeldung. Uneingeschüchtert fragte ich damals einen Freund, David Wood, darum, seinen Namen einer zweiten illustrierten Version des Flugblattes beizufügen, um so eine Universitätsadresse dabeistehen zu haben, und verbreitete so diese Version an den Colleges in Oxford. Und wiederum, keine Rückmeldung. Immer noch unerschrocken fuhr ich fort damit drei weitere Flugblätter zu schreiben (die auch von Clive Hollands veröffentlicht wurden), alle mit einem ethischen Thema, und alle attackierten den Speziesismus. In all diesen Flugblättern trat ich der Gewalt gegen Tiere entgegen und lenkte die Aufmerksamkeit auf die Gleichheit zwischen den Spezies. Ich bezog mich dabei auf Darwin, identifizierte Schmerz als die wesentliche Verletzung und lehnte die Legitimierung der Zufügung von Leid und des daraus resultierenden Schmerzes für ein Individuum im Sinne der aggregierten Vorteile für Viele ab. Mein Kapitel in Animals, Men and Morals, herausgegeben von Stanley und Roslind Godlovich und John Harris, veröffentlicht 1971, enthielt ebenfalls diese Gedanken. Als ich mich, ich glaube in dem Jahr, das erste mal mit Peter Singer traf, erinnere ich mich, dass ich all das mit ihm bei mehreren Gelegenheiten diskutierte.

Ich liste dies alles auf, um zu erklären, dass sich meine ethischen Gedanken seit 1970 nicht wirklich viel verändert haben. Ich bin immer davon ausgegangen, dass Leid das grundsätzliche Übel ist, und dass das Individuum, nicht die Spezies oder die aggregierten Erfahrungen der Gruppe, den Fokus des ethischen Interesses bilden sollten.

Warum habe ich dann nicht einfach den Begriff „Rechte“ verwendet? Wie Sie wissen, macht das ethische Interesse für das Individuum einen wesentlichen Teil der Rechtstheorie aus. Ich denke die Antwort ist, dass der Begriff „Rechte“ 1970 eine stark negative Besetzung in Großbritannien hatte. „Rechte“ wurden in Zusammenhang gebracht mit Hausbesetzern und Schnorrern; mit denen die forderten, dass der Staat sich um sie kümmern müsse, ohne dass sie sich dabei Mühe geben sollten für sich selbst zu sorgen. Auch glaube ich, dass es historische Gründe gibt, warum das Wort in Großbritannien unbeliebt ist: es war ein Begriff, der von Thomas Paine eingesetzt wurde, von den gefährlichen französischen Guillotinisten der 1790er, und natürlich von diesen verdammten amerikanischen Rebellen! Das ist warum die Briten diesen Begriff nicht mögen, und das sind

einige Gründe, warum ich mich für den Begriff „Speziesismus“ entschied. Aber auf einer rationaleren Ebene gab es andere Gründe dafür. Ich ging davon aus, dass Leute zu oft von „Rechten“ sprachen, als ob sie eine unabhängige Existenz besäßen – das erschien mir wenig durchdacht. Zweitens sah ich mich selbst nicht als einen moralischen Revolutionär, sondern hatte einfach den Wunsch, eine konventionelle, christlich-basierende Ethik auszuweiten, um die anderen Tiere darin mit einzubegreifen. (Ein prägender Moment meines Lebens war als meine Mutter zu mir als Kind sagte „Menschen sind auch Tiere, weißt du das nicht?“). 1970 fühlte ich auch, dass man einen gigantischen Fehler begangen hatte. Die Nichtmenschen sind durch eine kategorische Außerachtlassung aus der moralischen Gemeinschaft ausgeschlossen worden – meine Meinung dazu hat sich nicht geändert. Und es macht mich wütend! Schließlich war ich Teil der moralischen Bewegung in den 1960ern, die sich gegen die Ungerechtigkeit, gegen sexuelle Unterdrückung und Ungleichheit in der Gesellschaft stellte, und wir begannen uns nun zunehmend mit der Umwelt zu befassen. Nach den Attacken gegen Rassismus und Sexismus schien es mir nun als allzu logisch den Speziesismus ebenfalls zu attackieren.

Die Oxforder Gruppe veröffentlichte also mehrere Bücher, Flugblätter, Straßenposter, Radio- und Fernsehsendungen und wir hatten das Glück ernst genommen zu werden, nicht nur von dem jungen Peter Singer, sondern auch von Tom Regan.

Was ich damals sagte und was ich jetzt noch sage ist, dass es prima facie falsch ist, irgendeine Art des Leids zu verursachen, ohne Zustimmung; gleich welchem Individuum, und ungeachtet dessen Geschlechts, der Ethnizität, der Spezies oder in der Tat seiner ‚configuration’ [Art der Gestalt]. Mit dieser letzten Kategorie meine ich, dass schmerzfähige Außerirdische oder schmerzfähige Maschinen, wenn sie jemals hier existieren sollten, mit in die moralische Gemeinschaft eingeschlossen werden sollten. Sie sollten das Recht erhalten, dass ihnen kein Leid zugefügt werden darf. Die essentielle Qualifikation für Rechte ist die Schmerzfähigkeit – die Fähigkeit Schmerz, oder anderes, von außen zugefügtes, physisches oder psychisches Leid in irgendeiner Form zu erfahren.

‚Painience' – Schmerzfähigkeit

Ich habe, vielleicht weil ich Psychologe und Ethiker bin, lange und intensiv über Schmerz und anderes von außen zugefügtes physisches oder psychisches Leid nachgedacht. Nicht allein die ganze Freudsche Tradition mit ihrer Betonung auf Freude, positive Erfahrungen, aber auch der Behaviorismus mit seinem vorherrschenden Interesse für die Belohnung und Bestrafung, basieren beide auf Erfahrungen von Schmerzen und Freude. Während die Psychologie anerkennt, dass es ein weites Spektrum von Schmerzen gibt, behandelt sie alle verschiedenen Arten des Schmerzes als in auffallender Weise gleich, ihn ihren Effekten auf das Verhalten. Das ist warum ich, wenn ich von Schmerz spreche, alle Formen von Leid meine, nicht nur den sogenannten „physischen" Schmerz, sondern auch emotionalen, kognitiven, ästhetischen und jede andere Art von Schmerz. Es ist nicht nur so, dass alle Arten des Schmerzes das Verhalten negativ verstärkend beeinträchtigen, sondern wir erfahren auch eine Gleichheit zwischen den Schmerzformen: wir alle mögen Schmerzen nicht. Also ergibt es Sinn für mich als Psychologen, alle Formen von Leid als ‚Schmerz' zu bezeichnen, und es ist das Wort das ich gebrauche. Sonderbarerweise gibt es keine spezifischen Wörter im Englischen um „die Kapazität, Schmerz oder anderes Leid zu erfahren" zu beschreiben, oder „fähig zu sein, Schmerz oder anderes Leid zu erfahren" oder „einer der fähig ist, Schmerz oder anderes Leid zu erfahren". Aus diesem Grund also verwende ich respektiv die Wörter „painience" (Schmerzfähigkeit) und „painent" (schmerzfähig). Die Zeit ist reif dafür, dass wir über Wörter verfügen sollten, diesen wichtigsten Bereich unseres Lebens zu beschreiben. Ich bin überzeugt, dass dies auch für die Ethik von zentraler Bedeutung wäre. Und in diesem einen Punkte bin ich definitiv mit dem Utilitarismus einig: alle schlechten Dinge sind schmerzhaft and alle guten Dinge das Gegenteil davon. (Ich werde ‚Freude' und ‚Glücklichkeit' später noch erwähnen.) Es ist manchmal deprimierend, das sogenannte moralische Argument zu hören, das immernoch Kriterien wie: Demokratie, Gerechtigkeit, Gleichheit, Frieden oder Freiheit als grundsätzliche Tests dafür betrachtet, was moralisch falsch und richtig ist. Sicher sind diese doch nur Trittsteine entfernt vom Schmerz? Die Abwesenheit von Demokratie oder Gerechtigkeit oder Frieden und Freiheit, verursachen normalerweise Schmerz (in meinem weiten Sinne des Wortes). Das ist warum wir deren Abwesenheit dieser Dinge als schlecht betrachten. Sie sind bloß die Mittel um ein Ziel zu erreichen, und das Ziel ist immer dasselbe – die Vermeidung und

Reduzierung von Schmerz. All diese Dinge stehen sekundär zum Schmerz. Schmerz ist die grundlegende Essenz des Übels.

Als Psychologe habe ich oft Leute daraufhin befragt, was es ist, das sie versuchen zu vermeiden. Wenn sie antworteten: „meine Schwiegermutter“ oder „zu viel Pop-Musik“ oder „matschige Erbsen“ oder „Tyrannei“, fragte ich sie: „Warum vermeiden Sie das?“ Und ich fuhr fort, sie weiter mit meinen Fragen „warum, warum, warum“ zu nötigen. Und natürlich endeten wir immer bei derselben Antwort. Diese Dinge verursachen Schmerz, in weiteren Sinne. Wie alle Tiere, sind wir Freudesuchende und Schmerzvermeider.

Ich werde nun kurz zwei wichtige ethische Probleme betrachten. Ich bezeichne sie als das Aggregationsproblem und das Ausgleichs- / Austauschsproblem.

Das Aggregationsproblem

Ich glaube es ergibt nicht viel Sinn die Schmerzen einer Anzahl von Individuen zu aggregieren. Das ist so, wie das zusammenzählen von Äpfeln, Fernsehern und Ulster Unionists. Was soll der Zweck sein? Die Schmerzen eines jeden Individuums stellen ein einmaliges, eigenständiges Gebilde dar, und das ist vollständig getrennt von dem Schmerz eines anderen. Einen Schmerz zu erfahren und „bloß“ eines Anderen Schmerzen zu beschreiben, sind ganz verschiedene Dinge. Die Grenzen von Schmerzfähigkeit, sind die Grenzen des Individuums. Das Bewusstsein selbst, tritt nicht über diese Grenzen. Und auch der Schmerz tut es nicht. Um jedes schmerzfähige Individuum, gibt es eine Barriere die sowohl psychologisch und moralisch von höchster Wichtigkeit ist. Wir können nicht wirklich genau denselben Schmerz wie andere erfahren. Die Schmerzen von anderen sind nur die leeren Schalen eines Phänomens. Ich kann niemals denselben Schmerz erfahren, den Sie erfahren, also ergibt es keinen Sinn meine realen Schmerzen zu den unrealen Schmerzen anderer hinzuzufügen oder die Schmerzen eines Individuums mit denen eines anderen zu addieren.

Nun, ich glaube unser Hauptbelang sollte dem Schmerz des Individuums gelten, das das am meisten leidende ist (‚maximum sufferer’). Dies hat wesentliche Implikationen: die Zufügung, zum Beispiel, von „zehn Einheiten“ von Schmerz bei einem Individuum ist meiner Ansicht nach viel schlimmer als die Zufügung „einer einzelnen Einheit“ von Schmerz bei jeweils einem Einzelnen von

eintausend individuellen Erleidenden, auch wenn die Gesamtzahl ihrer aggregierten Schmerzen hundertmal höher ist. In anderen Worten, die Agonie eines Einzelnen bedeutet moralisch mehr als die Unbequemheit einer Million Individuen.

Wir akzeptieren also nicht die Aggregation von Schmerzen und Freuden, was ein Bestandteil des Utilitarismus ist. Aber wir kommen nun zu noch einem größeren Problem. Es wird hier als das Trade-Off-Problem [das Austauschsproblem] bezeichnet.

Das Austauschsproblem

Wie können wir rechtfertigen, Schmerz bei (A) zu verursachen um den Schmerz von (B) zu reduzieren? Der Austausch ist nicht das gleiche wie die Aggregation. Austausch kann allein zwei Individuen (A) und (B) beinhalten, statt einer ganzen Anzahl von Individuen. Wir können nicht ernsthaft argumentieren, dass es niemals gerechtfertigt ist, gegen die Rechte des Individuums durch eine Verursachung von Schmerz zu verstoßen. Bedenken Sie den extremen Fall, in dem wir (B) vor Todesqualen retten indem wir ein minderes Unwohlsein bei (A) verursachen. Sollte das mit Sicherheit zulässig sein? Wenn wir zum Beispiel einen Sadisten dabei überraschen, wie er ein Kind quälen will, ist es uns dann nicht erlaubt den Sadisten im Mindesten verbal zu drohen, so dass er von dem Kind ablässt? Wir haben dem Sadisten ein geringes Unwohlsein verursacht, ihn von seinen Handlungen abgehalten und ihn erschreckt, aber haben wir keine Rechtfertigung ihm dieses geringe Maß von Schmerz zuzufügen? Sie mögen sagen, dass der Sadist kein unschuldiges Individuum war, und das Kind es war. In anderen Worten, dass die Schuld des Sadisten uns dazu rechtfertigt, ihm einen minderen Schmerz zuzufügen. Na gut, bedenken Sie dann den Fall eines sehr dicken gehirngeschädigten Mannes, dem es nicht bewusst ist, dass er gerade auf einem Kind sitzt und es praktisch fast zu Tode drückt. Sind wir nicht gerechtfertigt dazu ihn anzuschreien, um das Kind zu retten? Ist es uns nicht im Rahmen unserer Ethik gestattet, den dicken Mann aufzuschrecken um das Kind vor extremen Schmerzen zu retten? Wenn wir akzeptieren, dass wir dies im Rahmen unserer ethischen Regeln tun können, wie können wir dann dieses Austauschsprinzip formulieren?

Das ist ein Härtepunkt für alle ethischen Theorien, und zwar ist der Kern des Problems folgender:

Inwieweit rechtfertigt die Reduktion des Schmerzes von (A) das Zulassen von Schmerz bei (B)? Inwieweit ist es möglich die Schmerzen von (B), gegen die Vorteile von (A) auszutauschen?

Lassen Sie uns ein paar weitere Fälle anschauen. Erstens, Sie sind ein Lehrer/eine Lehrerin und Sie sehen einen großen Jungen dabei, wie er einen kleinen Jungen auf dem Schulhof schikaniert. Trotz Ihrer verbalen Aufforderungen hört der tyrannisierende Junge nicht auf, den kleinen Jungen gewaltsam zu schikanieren, also schreiten Sie selber physisch ein. Sie verursachen dem Provokateur geringe Unannehmlichkeiten, indem Sie ihn erfolgreich zurückhalten. Ist das gerechtfertigt?

Sie nehmen den Schmerz von Opfer (A) aber verursachen mindere Unannehmlichkeiten für den Provokateur (B).

Zweitens, Sie sind Präsident der Vereinigten Staaten und sehen einen Tyrannen namens Milosevic der Kosovaner tyrannisiert. Also bombardieren Sie Milosevic aber töten und verletzen unbeabsichtigt einige unschuldige serbische Zivilisten. Ist das gerechtfertigt?

Wenn die Bombardierung nicht sofort den erwünschten Effekt hat um die Tyrannisierung der Kosovaner durch Milosevic zu stoppen, mindert diese Tatsache die Rechtfertigung für die Bombardierung?

Drittens, Sie sind ein Wissenschaftler, der ein sehr schmerzvolles Experiment an einem Hund durchführt, um ein besseres Gesichtspuder zu entwickeln. Sie finden die gewünschten Ergebnisse bei Ihrer Forschung nicht heraus, aber zufällig eröffnet sich durch das Experiment eine Heilmethode für eine seltene Form von Krebs. Macht diese Wendung ein ungerechtfertigtes Experiment zu einem gerechtfertigten?

Beachten Sie, dass wir immer noch die gleiche grundlegende Frage stellen – ist der Schmerz des Hundes, der Schmerz der Schikanierenden oder der Schmerz

eines serbischen Zivilisten durch die faktischen (oder die beabsichtigten) Vorteile anderer gerechtfertigt?

Schließlich, Sie sind ein Tierrechtsfanatiker und sprengen ein Laboratorium in dem Tiere in LD50-Tests verwendet werden. Indem Sie das tun, verzögern Sie die Testung aber verletzen ernsthaft einen der Laboratoriums-Experimentateure und einen Hund. Ist das gerechtfertigt?

Beachten Sie, dass in all diesen Fällen ein möglicher Austausch von den Schmerzen von (B) und den Vorteilen von (A) besteht.

Ich habe, um diese Frage interessanter zu machen, mit Absicht einige komplizierte Faktoren mit einbezogen, z.B. den Unterschied zwischen den tatsächlichen, faktischen oder den beabsichtigten Effekten einer Handlung, nochmals die Frage der Unschuld, den Grad oder die Intensität von Vorteil und Schmerz und natürlich der Unterschied der Ethnizität oder Spezies.

Ich möchte mich durch all diese Fragen heute nicht ablenken lassen, da zum größten Teil diejenigen von uns, die über Tierethik diskutieren wollen, sich über diese anderen Fragen ziemlich einig sind. Im Mindesten bin ich mir in meiner eigenen Meinung darüber schlüssig, dass es die tatsächlichen Konsequenzen einer Handlung sind, und nicht die Motive, die normalerweise ausschlaggebend sind, dass Unschuld stark ambiguös ist, und natürlich, dass Ethnizität und Spezies moralisch irrelevant sind.

Worauf ich mich aber konzentrieren möchte, ist die gemeinsame zugrundeliegende Idee in all diesen vier Fällen, dass eine Verursachung von Schmerz bei (B) durch die guten Effekte auf (A) gerechtfertigt sein kann.

Für Utilitaristen ist das Austauschsproblem leicht beantwortet. Wenn ich durch die Menge x an Verletzung von (B) Vorteile für (A) schaffe, die größer sind als x, dann ist meine Handlung ein gute.

Für die meisten anderen Arten von Ethikern ist die Austauschsfrage ein Albtraum. In der Tat ist es das zentrale Problem in der Ethik. Da eine Ursache normal dem Effekt vorangeht, ist es besonders schwer, weil die Effekte meiner Handlungen in der Zukunft liegen und die Zukunft in einem gewissen Maße immer

unvorhersehbar ist. In der Weise ist man immer über den Grad von Schmerzen und Vorteilen, die eigene Handlungen verursachen werden, ungewiss.

Umso größer die zeitliche Spanne zwischen der Handlung und dem Effekt ist, umso stärker ist normalerweise die Ungewissheit. Wenn ich (B) nun verletze um (A) in der Zukunft zu helfen, dann kann die Hilfe für (A) besonders ungewiss sein. Ist es in Ordnung (B) zu verletzen um (A) zu helfen, wenn (A) unschuldig ist und (B) nicht? Ist es in Ordnung Serben in Uniform zu bombardieren, um nicht-uniformierten Kosovo-Albanern zu helfen? In welcher Form verleiht eine Uniform Schuld? Das scheint eine grobe Art der Gerechtigkeit zu sein, vor allen Dingen da ein bestimmtes Individuum in dieser Uniform ein zwanzigjähriger Wehrpflichtiger sein könnte, der niemals jemanden etwas angetan hat. Wir sagen normalerweise, dass Schuld nur erwiesen werden kann durch den Gang des Gesetzes – nach einem gemäß durchgeführten Gerichtsverfahren. Man kann aber nicht so einfach ein Gerichtsverfahren in einem Flugzeug, das sich Tausende von Metern in der Luft befindet, durchführen.

Also nehmen Sie an wir ignorieren Schuld und Unschuld. Wir sehen Berichte über Serben die Albaner tyrannisieren. Also, nachdem wir es nicht geschafft haben die Tyrannei durch Diplomatie zu stoppen, schreiten wir ein, indem wir Serben verletzen, um den Albanern zu helfen. Hat das den gewünschten Effekt? Nun, die Serben beschleunigten ihre ethnische Säuberung. Ich möchte betonen, dass ich nicht versuche die Rolle der NATO im Kosovo-Krieg abzuwerten. Ich finde, dass wir eine Pflicht hatten zu tun was wir konnten, um Milosevic zu stoppen, und dass die zivilisierte Welt viel zu spät mit militärischen Mitteln gehandelt hat um ihn in Bosnien in den frühen 90ern zu stoppen, aber der Kosovo-Krieg ist ein sehr anschauliches Beispiel des Problems dem Ethiker in der Praxis gegenüberstehen.

Woher kommt Altruismus?

Es wird gewöhnlich angenommen, dass jede gemeinsame menschliche Eigenschaft – so wie die Gefühle von Mitgefühl oder Sympathie – sich entwickelt haben muss, weil sie einen Überlebenswert für unsere Gene hat. Ich habe dies immer in Frage gestellt. Denn sicher ist es theoretisch auch möglich, dass einige unserer gemeinsamen Gefühle, Neigungen und Verhaltensweisen sich zufällig entwickelt haben, als Nebenprodukt von Verhaltensweisen oder physischen Eigenschaften unseres Gehirns die einen Überlebenswert besitzen. Vielleicht ist

jemand unter den Zuhörern der das widerlegen kann. Soweit habe ich keinen Biologen getroffen der mir auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben konnte.

Man kann sehen, dass zum Beispiel Mitgefühl und Schutzverhalten gegenüber den eigenen Kindern (ich bezeichne das das „elterliches Verhalten“) klar einen Überlebenswert haben müssen. Ein Kleinkind wird eher überleben und somit meine Gene weitergeben, wenn ich für das Kind sorge, es füttere und warm und sauber halte. Also kann elterliches Verhalten einfach in evolutionären Begriffen verstanden werden. Ist es nicht möglich, dass ein gleiches Verhalten gegenüber Anderen, einfach ein Überfluss an solch einem „elterlichem Verhalten“ ist? Wie erklären wir Güte gegenüber Anderen, vor allen Dingen menschliche Güte für Individuen anderer Ethnizitäten und auch anderer Spezies?

Ist es bloß eine Anwendung eines einzigen Prinzips? Wir glauben an das Prinzip von Mitgefühl, und so wenden wir es in cooler Art und rational an. Ich denke in der Tat, dass dies für einiges an Güte, die wir gegenüber anderen zeigen, Rechnung trägt. Ich habe häufig Geld für eine gute Sache, ohne das Gefühl eines bewussten Mitgefühls in dem Moment, gegeben. Ich sage mir selbst: „komm, du glaubst daran, dass es richtig ist anderen zu helfen, also mach es.“ In anderen Situationen bin ich natürlich zutiefst bewegt durch die Not anderer und möchte ihnen unbedingt helfen. Manchmal, wie dem auch sei, helfe ich nicht. Wie oft haben wir uns erschüttert gefühlt, wenn wir hungernde Kinder im Fernsehen gesehen haben? Haben wir uns jedes Mal daran erinnert einen Scheck in ein Kuvert zu tun und ihn an die angegebene Adresse zu schicken? Ich weiß, dass ich es oft nicht tat.

So ist hier ein prima-facie-Beweis, sowohl von altruistischem Verhalten unbegleitet von dem Gefühl: „Mitgefühl“, und seinem Korollarium: „Mitgefühl“, unbegleitet von Altruismus.

Evolutionisten haben einen ziemlich beängstigenden Grund für Altruismus ersonnen. Sie sagen, dass er sich auszahlt, weil manchmal die Vorteile unseres Altruismus eines Tages das Kompliment erwidern können. Die Vorteile unseres Altruismus werden uns also helfen. Also ist unsere Kapazität Mitgefühl für andere zu fühlen, uns angeboren, weil es einen Überlebenswert für uns und unsere Gene hat. Natürlich kann das alles unbewusst sein. Alles worüber wir uns bewusst sind,

ist unser Gefühl von Mitgefühl für die hungernden Kinder. Aber kann diese Erklärung Rechnung tragen für unser Gefühl der Mitfühlsamkeit gegenüber nichtmenschlichen Tieren?

Ich nehme an – da ich die Ergebnisse von verschiedenen Meinungsumfragen über die Jahre kenne – dass die meisten Leute in diesem Raum starkes Mitgefühl empfinden würden, wenn sie ein offensichtlich hungerndes Katzenbaby auf diesem Podest sehen würden. Wenn ich dann beginnen würde das Katzenbaby zu foltern, würde das Gefühl des Mitgefühls schnell zu Zorn werden und ich würde nicht lange unversehrt davonkommen. Dies würden sehr starke Gefühle sein. Es sind die Art von Gefühlen, die mich entgegen vieler Schwierigkeiten viele Jahre angetrieben haben, so kenne ich das Gefühl aus erster Hand.

Ich mag mich irren, aber ich denke nicht, dass die Erklärung der Evolutionspsychologen allein dieses starke Verhalten erklärt. Die Theorie muss zumindest ergänzt werden. Ich meine, bei Katzenbabies besteht nicht die Wahrscheinlichkeit, dass sie reziprok meinen Genen zum Überleben helfen, also warum fühle ich Mitgefühl für sie? Warum fühle ich Mitgefühl für Frösche, Mäuse, selbst für Raupen und Würmer? Es tut mir leid, aber die gegenwärtige Theorie über reziproken Altruismus erklärt meine Gefühle von Mitgefühl für solche Wesen nicht in überzeugender Weise und auch nicht meine kleinen Handlungen von Altruismus ihnen gegenüber.

Im aller mindesten müssen wir davon ausgehen, dass eine natürlich selektierte Tendenz – Altruismus – über die Grenze gelaufen ist (‚overspill'). Dabei ist dieser Überlauf sehr weit verbreitet. Andere Spezies zeigen auch teils fürsorgliches Interesse über die Speziesbarriere hinweg.

In meinem Buch ‚Animal Revolution' habe ich 1989 argumentiert, dass unsere Behandlung nichtmenschlicher Tiere den Inbegriff dessen darstellt, was das Beste und das Schlechteste in der menschlichen Natur ist. Ich argumentierte, dass sowohl unser Mitgefühl und unsere Grausamkeit in uns ‚eingebaut' sind. Das Kind, das ein Katzenbaby liebt, kann es spontan beginnen zu quälen. Das ist, man kann sagen das Gute und das Böse in allen von uns. Unsere Lebenserfahrungen können eine oder beide dieser Tendenzen akzentuieren oder unterdrücken. Nehmen wir den allgemeinen Kult des Machismo zum Beispiel. Er scheint jetzt sowohl Frauen wie auch Männer zu betreffen. In fast jeder Kultur vermittelt man

Leuten das Gefühl, dass sie sich für ihr Mitgefühl schämen sollen. Ihnen wird gesagt, dass es nicht „männlich“ ist Güte zu zeigen. Das ist furchtbar! Es ist einer der Ursachen für Krieg: die kulturell hervorgerufene Idee, dass Mitgefühl oder ethisches Interesse für einen anderen Standpunkt zu zeigen, ein Zeichen von Schwäche ist. So ist Machismo einer der kulturellen Feinde des Mitgefühls. Ein anderer ist Snobismus. Sehen sie sich die Leute an, die es besser wissen müssten, die gegenwärtig die Fuchsjagd unterstützen, einfach weil sie denken, dass es sie ‚upper class’ erscheinen lässt. Wenn sie bloß ein bisschen über die Geschichte wüssten, dann würden sie wissen, dass, als die Fuchsjagd begann, von der Aristokratie auf sie herabgeschaut wurde als ein Zeitvertreib von Landarbeitern und ‚vulgarians’ – Lord Chesterfield bezeichnete die Fuchsjagd als „the sports of boobies“! Der Sport dessen, der auf der sozialen Leiter raufklettert!

Also was ist dann Moralität? Ich denke das es Vernunft auf der Grundlage von Mitgefühl ist. Und was ist Mitgefühl? Es ist die Fähigkeit sich mit anderen zu identifizieren und danach zu streben, ihr Leid zu vermindern – ungeachtet dessen, ob sie die Zugehörigkeit zu unserer Spezies teilen oder nicht. Wir leben in einer Gemeinschaft von Schmerz, und wir teilen ihn mit all den schmerzfähigen Wesen im Universum.

--

DARWINISM, ALTRUISM AND PAINIENCE

Dr. Richard Ryder

Talk presented to
Animals, People & the Environment
July 19th 1999

Source:

https://web.archive.org/web/20030419180047/http://www.ivu.org/ape/talks/ryder/ryder.pdf [Zugriff 07.05.2024]

https://web.archive.org/web/20030308012430/http://www.ivu.org/ape/talks/ryder/ryder.htm [Zugriff 07.05.2024]

The whole issue of the moral status of animals lay dormant between 1918 and the 1960s. Those of us who helped revive the issue in the 1960s and 1970s started something which has grown significantly over the years. Speaking personally, one of the arguments I used right from the start was the Darwinian one. Darwin had closed the conceptual gap between humankind and the animals.

Why had Darwinism upset Victorian Society so much? One reason, surely, was because he had punctured human pride. Humans - particularly stuffy and self-important Victorians - did not like to think of themselves as dirty, violent and sexual animals! This opposed the very essence of Victorian culture which was self-discipline and the denial of animal impulses.

But another reason why Darwinism upset the Victorians was because of its only half-realised moral implication. The Victorians were extremely moral people. They had a highly developed sense of morality. Certainly they had begun to fit animals into their moral scheme but only as very second class citizens - or, more probably, as third or fourth or fifth class citizens. There were the upper classes, the middle classes, the working classes, foreigners, "natives" and, then, perhaps animals. The Victorian empire builders and their wives, however, were renowned for setting up caring societies for animals in India, Africa and the Far East. Yet the protection was inconsistent and patronising. Kindness to animals was

considered a mark of decency and civilisation. But the implication that animals and humans could be morally on a par was deeply shocking. Had not God made man below the angels but above the animals, and in his own image?

Darwin himself wrote that : -
"Animals, whom we have made our slaves, we do not like to consider our equal."
Yet he said :-
"The love for all living creatures is the most noble attribute of man."
Most significantly, he wrote
"There is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties... The difference in mind between man and the higher animals, great as it is, certainly is one of degree and not of kind."

Two great moral implications can be drawn from Darwinism. The first, wrongly drawn, is that as the strongest survive then only the strongest should survive. This dangerous doctrine is wrong on several counts. First, it is wrong to argue ought from is - that something is good because it is natural - the so-called naturalistic fallacy. You could, after all, argue that murder and rape are "natural", but it does not follow that these actions are morally right. Secondly, it is wrong because Darwinism says it is the fittest who survive and not the strongest. Fittest might mean, depending on circumstances, the most gentle and compassionate.

The other great moral implication of Darwinism is that if, as Darwin asserts, there is no fundamental difference between us and the other (higher) animals, then surely we should all be in a similar moral category? If we are similar psychologically and physically then why not morally? Presumably, moral status depends upon psychological or physical qualities. If we share these, to a degree, with other animals, then the morality that flows from this will also be similar.

I used this argument from 1970 onwards. My moral position, which I now call PAINISM -because it emphasises the individual's capacity for suffering pain or distress - runs something like this:-

Basically, I believe that it is wrong to cause suffering to any individual regardless of their gender, race or species. However, I accept that this can sometimes be justified by benefits to another individual. But the aggregation of the pains and benefits of many individuals I consider to be meaningless. Pain, in its broadest

sense is what matters morally; it underlies all other moral criteria. Our prime concern should be for the individual who suffers most.

Well, first let us look at the ethics. Robert Garner - the political scientist who has written brilliantly on the subject of animal protection - once wrote that my ethical position is a synthesis of the Utilitarian and Rights positions. Furthermore, I have been paid the very considerable compliment by the pro-hunting philosopher, Roger Scruton, of being lumped in as the third man in a philosophical trio comprising Tom Regan and Peter Singer. The literary figure, Michael Sissons, has even described me as "the leading British animal rights intellectual". However, I coined the term speciesism in 1970 partly to avoid having to use the word "rights"! So where exactly do I stand? Am I a Rights Theorist or a Utilitarian or something else? The strange thing is this. My ethical position has not very much changed since I first entered the fray on behalf of the animals in 1969. In a letter to a national newspaper attacking animal experimentation (one that, interestingly it would probably not publish today - such has been the unfortunate backlash against "animal rights" by some right wing factions) I then wrote:-

"It is not often pointed out that, since Darwin, scientists themselves cannot justify the torture of other species any more than the deliberate mistreatment of human beings, for they do not accept any essential difference between man and beast. There is, indeed, no way of disproving that an intelligent monkey has a greater potential for terror, misery and boredom than, say, a mentally retarded child. It is about time that civilisation's admirable concern for human rights was logically extended to our neighbouring species."

This was published on 7 April 1969. On 3 May I published another Daily Telegraph letter entitled The Rights of Non Human Animals:-

"The question of animal rights may be one in which this country can lead the world so that in the future civilised men will look back on our present iniquities with as much amazement as we now look back on slavery, child labour and the other great issues of nineteenth century reform."

I ended by expressing the "hope that one day the rights of non human animals will become a real election issue."

In 1970 I produced a leaflet entitled Speciesism - an idea that had come to me in the bath one day, and circulated it in Oxford. It received no response at all. Undaunted, I asked a friend, David Wood, to add his name to a second (illustrated) version in order to give it a university address and circulated this version in the Oxford colleges. Again, no response! Still unabashed I went on to write three leaflets (published by Clive Hollands) all with an ethical theme, and all attacking speciesism. In all these I opposed the infliction of suffering upon animals and drew attention to the similarity between species. I referred to Darwin, identified pain as the essential harm and rejected justifying the pain of one in terms of the aggregated benefits to many. My chapter in Animals Men and Morals, edited by Stanley and Roslind Godlovitch and John Harris, and published in 1971, contained the same ideas. When first I met Peter Singer, in the same year, I believe, I remember discussing all this with him on several occasions.

I list all this to indicate that my ethical ideas have not much changed since 1970. I have consistently believed that suffering is the basic evil and that the individual - not the species nor the aggregated experiences of the group, are the focus of concern.

Why, then, did I not simply use the term "rights"? As you know, the concern for the individual is very much part of Rights Theory. I think the answer is that the word "rights" had, even in 1970, some strongly negative connotations in Britain. "Rights" was associated with squatters and scroungers, with those who demanded to be looked after by the state without making any effort to fend for themselves. Also, I believe there are historic reasons why the word is disliked in Britain: it was a term used by Thomas Paine, by the dangerous French guillotinists of the 1790s and, of course, by those damned American rebels! That's why the British don't like the term and these are some of the reasons why I turned to "speciesism". But, on a more rational level, there were further reasons why I did so. I believed, first, that people too often spoke of "rights" as if they had some independent existence - this seemed irrational to me. Secondly, I did not see myself as a moral revolutionary, merely as wishing to extend conventional, Christian based, ethics to include the other animals. (A formative moment in my life was when, as a child, my mother said to me, "humans are animals, too, you know.") By 1970 I felt a huge mistake was being made. Nonhumans were being omitted from the moral community by some great oversight. I still believe this. And it makes me angry! Finally, I was part of that 1960s moral movement which opposed injustice, sexual

repression and inequality in human society and was increasingly concerned with the environment. After the attacks upon racism and sexism it seemed only logical to attack speciesism.

Anyway, the Oxford Group produced several books, leaflets, street protests, radio and television broadcasts and was fortunate enough to be taken seriously not only by the young Peter Singer but also by Tom Regan.

What I was saying then and what I am saying now is that it is prima facie wrong to cause any sort of suffering; without consent, to any individual regardless of their sex, ethnicity, species or, indeed, configuration. By this last category I mean that painient aliens from another planet or painient machines, if ever these appear on the scene, should be included within the moral community. They should be accorded the right not to be caused suffering. The essential qualification for rights is, therefore, painience - the capacity to suffer pain or distress of any sort.

Painience

Perhaps because I am a psychologist as well as an ethicist I have thought long and hard about pain and distress. Not only the whole Freudian tradition, with its emphasis on the pleasure, but Behaviourism also, with its preoccupation with reward and punishment, are based upon the experiences of pain and pleasure. While recognising that there is a wide range of pains, psychology, nevertheless, usually treats them as strikingly similar in their effects upon behaviour. This is why, when I talk of pain, I mean all forms of suffering, not just so-called "physical" pain but emotional, cognitive, aesthetic, and every other sort of pain. Not only do all types of pain affect behaviour as negative reinforces but we also experience a similarity between them: we dislike them. So it makes sense to me, as a psychologist, to describe all forms of suffering as pain and this is the word I use. Strangely, there are no single words in English to denote "the capacity to experience pain or other suffering" nor "being capable of experiencing pain or other suffering" nor "one who is capable of experiencing pain or other suffering". So, for this reason I use, respectively, the words "painience" and "painient". It is about time that we had sufficient words to describe this most important area of our lives. I am convinced it is central to ethics, too. This is where I definitely agree with the Utilitarians: all bad things are painful and all good things are the opposite. (I will mention pleasure and happiness later.) It is sometimes depressing to hear

so-called moral argument still using criteria such as democracy, justice, equality, peace or liberty as essential tests of what is morally wrong and right. Surely, these are mere stepping stones away from pain? The absence of democracy or justice, or peace or liberty will usually cause pain (in my broad sense of the word). That is why we regard their absence as bad. They are only means to an end and the end is always the same - the avoidance or reduction of pain. They are all secondary to pain. Pain is the basic essence of evil.

As a psychologist I have often probed people as to what it is they are trying to avoid. When they replied "my mother-in-law" or "too much pop music" or "injustice" or "mushy peas" or "tyranny", I would then ask why do you avoid them? And I would go on asking why, why, why. Always, of course, we ended up with the same answer. These things cause pain in the broad sense. Like all animals, we are pleasure seekers and pain avoiders.

I will now briefly consider two great ethical problems - I will call them the Aggregation Problem and the Trade-Off Problem.

The Aggregation Problem

I believe it does not make much sense to aggregate the pains of a number of individuals. It is like adding together apples, television sets and Ulster Unionists. What is the point? Each individual's pain is a unique entity. It is entirely separate from someone else's pain. Experiencing a pain and merely describing someone else's pain are quite different things. The boundaries of painience are the boundaries of the individual. Consciousness itself does not cross these boundaries. Nor does pain. Around each individual painient there is a barrier that is of the utmost importance both psychologically and morally. We can not actually experience the very same pains as others. Others' pains are merely the empty husks of pains. I can never experience the same pain that you experience so it makes no sense to add my real pains to the unreal pains of others, nor to add the pains of one individual to that of other individuals.

Now, I believe our prime concern should be with the pain of the individual who is the maximum sufferer. This has major implications: inflicting, for example, ten units of pain on one individual is, in my view, far worse than inflicting a single unit of pain on each of a thousand individual sufferers, even though their

aggregated pain score is a hundred times greater. In other words, the agony of one individual matters far more, morally, than the inconvenience of a million individuals.

So we do not accept the aggregation of pains and pleasures that is a feature of Utilitarianism. But now we come to an even greater problem. It has been called the Trade-Off Problem.

The Trade-Off Problem

How can one justify causing pain to (A) in order to reduce the pain of (B)? Trading off is not the same as aggregation. Trading off can involve only two individuals (A) and (B), not a whole collection of individuals. We cannot seriously argue that it is never justified to infringe the rights of the individual by causing them pain. Consider the extreme case where we save (B) from agony by causing some mild inconvenience to (A). Surely this is allowable? If, for instance, we surprise a sadist torturing a child, are we not permitted to shout at the sadist so that he lets go the child? We will have caused the sadist some mild inconvenience, disrupted his sport and even startled him a little, but are we not justified in causing him this very mild intensity of pain? You may say that the sadist was not an innocent individual and the child was. In other words that the guilt of the sadist allows us to cause him mild pain. All right, consider, then, the case of a very fat brain-damaged man who is quite unaware that he is sitting upon a child and, literally, crushing it to death. Are we not allowed to shout at him in order to save the child? Are we not to be permitted under our ethics to cause the fat man mild alarm in order to save the child from extreme pain? Can we not trade off his slight inconvenience against the far greater reduction in pain of the child? If we accept that we are able to do this under our ethical rules then how can we formulate this trade-off principle?

This is the crunch point for all ethical theories. The nub of the problem is this: how far does the reduction of pain in (A) justify the permitting of pain to (B)? How far is it possible to trade-off the pains of (B) against the benefits to (A)?
Let us consider some more cases.

First, you are a teacher and you see a big boy bullying a little boy in a school playground. Despite your verbal entreaties the bully refuses to stop the bullying

so you intervene physically, causing the bully minor discomfort as you successfully restrain him.

Is this justified?

You are relieving the pain of the victim (A) but causing minor discomfort to the bully (B).

Second, you are a President of the United States and you see a bully called Milosevic bullying some Kosovars. So you bomb Milosevic but accidentally kill and injure some innocent Serbian civilians.

Is this justified?

If the bombing does not immediately have the desired effect of stopping the bullying of the Kosovars by Milosevic, does this fact reduce the justification for the bombing?

Thirdly, you are a scientist who performs a very painful experiment upon a dog in order to find a better face powder. You fail in your quest but by accident the experiment reveals a cure for a rare form of cancer. Does this turn an unjustified experiment into one that is justified?

Notice that we are still asking the same basic question - is the pain of the dog, the pain of the bully or the pain of the Serbian civilian justified by the actual (or intended) benefits to others?

Finally, you are an animal rights fanatic and you blow up a laboratory where animals are used in LD5O tests. In doing so, you delay the testing but severely injure one of the laboratory experimenters and a dog. Is this justified?
Notice that in all these cases there is a possible trade-off between the pains of (B) and the benefits of (A).

I have, in order to make the puzzle more interesting, deliberately introduced some complicating factors - e.g. the difference between the actual and intended effects of an action, the question of innocence again, the degrees or intensities of benefit and pain, and, of course, differences in ethnicity and species. I am not wanting to

become sidetracked by all these issues today as, for the most part, those of us who like to argue about animal ethics are fairly agreed on these other issues. At least I am clear in my own mind that it is the actual consequences of an action and not its motives that usually matter normally, that innocence is deeply ambiguous and, of course, that ethnicity and species are morally irrelevant.

What I do want to concentrate on, however, is the common underlying idea in all these four cases that causing pain to (B) can be justified by the good effects on (A).

For Utilitarians the trade-off question is easily answered. If by x amount of harm to (B) I cause benefits to (A) that are greater than x then my action is a good one. For most other sorts of ethicist, however, the trade-off question is a nightmare. Indeed, it is the central problem with ethics. As cause usually precedes effects it is particularly difficult because the effects of my actions are in the future and the future, to an extent, is always unpredictable. So one is always uncertain as to the degrees of pains and benefits one's actions will cause.

The further the temporal gap between action and effect the greater, usually, is the uncertainty. Thus if I hurt (B) now in order to help (A) in the future then the help to (A) may be especially unsure. Is it all right to hurt (B) to help (A) if (A) is innocent and (B) is not? Is it all right to bomb Serbians in uniform in order to help un-uniformed Kosovar Albanians? So, how does a uniform confer guilt? This seems to be rough justice especially as a particular individual in that uniform may be a twenty year old conscript who has never harmed anybody. Usually we say that guilt can only be established by due process of law - after a properly conducted trial. You cannot easily conduct a trial from an aeroplane flying at 15,000 feet.

So, suppose we ignore guilt and innocence. We see reports of Serbians bullying Albanians so, after failing to stop the bullying by diplomacy, we intervene by hurting the Serbians in order to help the Albanians.

Does this have the desired effects? Well, the Serbs accelerated their ethnic cleansing. I am not, I want to emphasise, trying to disparage NATO's role in the Kosovar war. I feel that we had a duty to do what we could to stop Milosevic and that the civilised world acted with force far too late to stop him in Bosnia in the

early 1990s. But the Kosovar war is a graphic illustration of the problems faced by ethicists in practice.

Where Does Altruism Come From?

It is assumed, usually, that any common human trait, such as the feeling of compassion or sympathy must have evolved because it has had survival value for our genes. I have always questioned this. Surely it is theoretically possible that some of our common feelings, tendencies and behaviours have evolved by accident - as by-products of behaviours or of physical features of our brains which do have survival value. Perhaps there is someone in the audience who can refute this. So far I have not met a biologist able to satisfy me on this question.

One can see, for example, that compassion and protectiveness towards one's own children - I will call it parental behaviour - clearly must have survival value. An infant is more likely to survive and hence hand on my genes - if I care for it, feed it and keep it warm and clean. So parental behaviour can easily be understood in evolutionary terms. Is it not possible that similar behaviour towards others is just an overflow of this parental behaviour? How do we explain kindness to others, especially human kindness for individuals of other races and of other species?

Is it just the application of a principle? We believe in the principle of compassion and so we coolly and rationally apply it. I think this does, indeed, account for some of the kindness we show to others. I have often given money to a cause without, at that precise moment, feeling any conscious compassion. I say to myself- "come on, you believe it is right to help others, so do it." On other occasions, of course, I feel deeply moved by the plight of others and yearn to help them. Sometimes, however, I don't help. How many times have we felt moved by seeing starving children on television? Have we remembered on every occasion to put a cheque in the post to the address advertised? I know that I have failed often.

So here is prima facie evidence of both altruistic behaviour unaccompanied by feelings of compassion and its corollary - compassion unaccompanied by altruism.

Evolutionists have invented a pretty scary reason for altruism. They say it pays off because sometimes the beneficiaries of our altruism may one day return the compliment. They will help us. So our capacity to feel compassion for others is born into us because it has survival value for us and for our genes. Of course, this can all be unconscious. All we are conscious of is our feeling of compassion for starving children. But can this explanation account for our feeling of compassion for nonhuman animals?

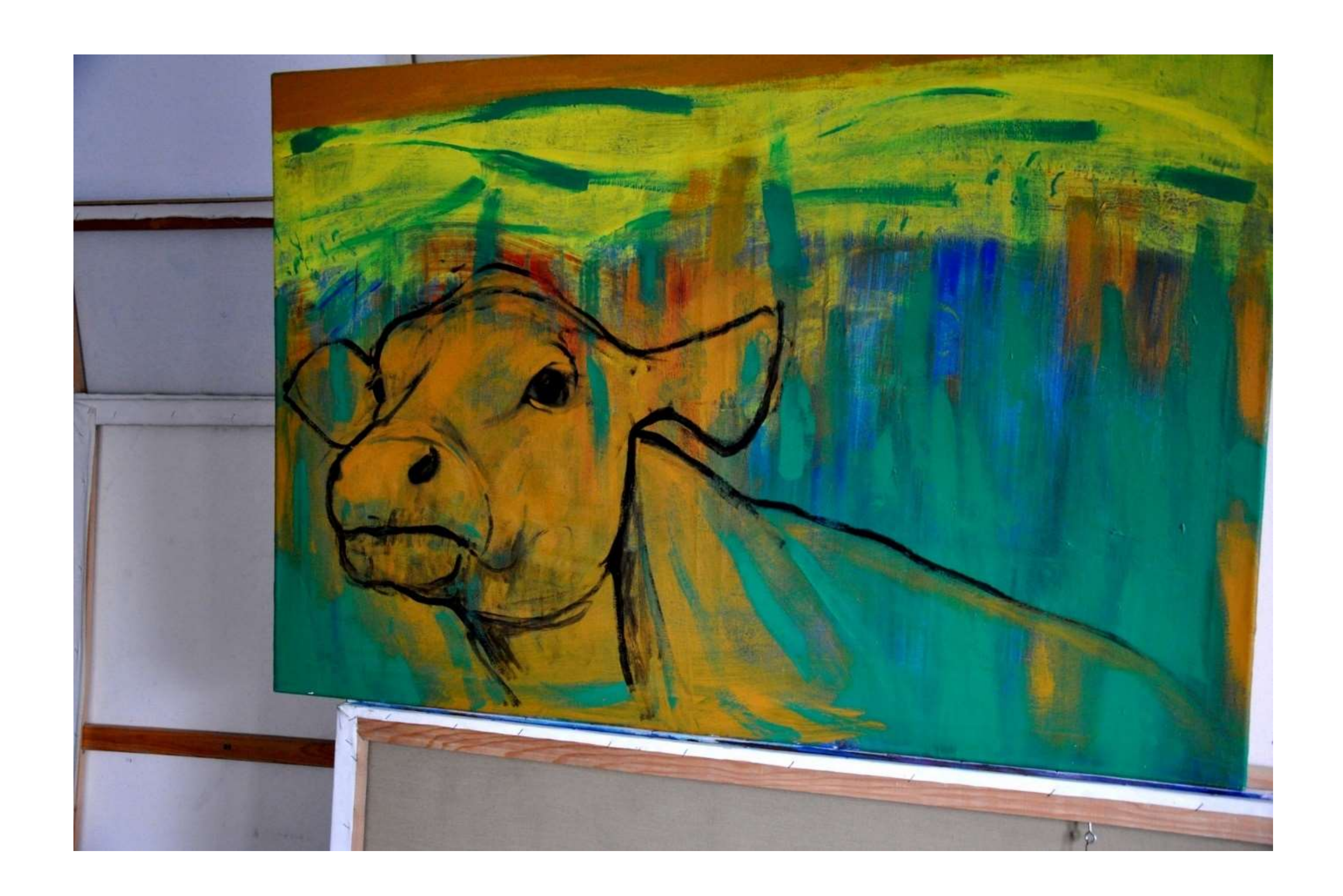
I suppose - knowing the results of various opinion surveys over the years - that most people in this room would feel strong compassion if they saw an obviously starving kitten on this table. If I then began to torture that kitten the feeling of compassion would be rapidly turned into anger and I would not long survive unscathed! These would be strong feelings. They are the sort of feelings that have driven me on against quite a lot of difficulties for a good many years, so I know about them at first hand.

I may be wrong but I do not think that the evolutionary psychologist's explanation on its own explains this strong behaviour. The theory needs at least to be amended. I mean, kittens are not likely to reciprocally help my genes to survive, so why do I feel compassion for them? Why do I feel compassion for frogs, for mice, even for caterpillars and worms? I am sorry but the current theory of reciprocal altruism does not convincingly explain my feelings of compassion for such creatures nor for my little acts of altruism towards them. At the very least, we have to postulate that a naturally selected tendency - altruism - has overspilled. Yet such overspill seems to be very widespread. Other species, too, sometimes show concern across the species barrier.

In my book Animal Revolution I argued in 1989 that our treatment of nonhuman animals epitomises what is best and worst in human nature. I argued that both our compassion and our cruelty are inbuilt. The child that loves a kitten may also spontaneously torment it. This is, if you like, the good and the evil within all of us. Our life experiences may accentuate or suppress one or both of these tendencies. Take the universal cult of machismo, for example. It now seems to be afflicting women as well as men. In almost every culture people are made to feel ashamed of their compassion. They are told it is not "manly" to be kind. This is terrible. This is one of the causes of war: the culturally induced idea that to show compassion or concern for another's point of view is a sign of weakness. So,

machismo is one of the cultural enemies of compassion. Another is snobbery. Look at the people who ought to know better who are currently supporting foxhunting merely because they think this makes them seem to be upper class. If only they knew a little history they would know that when foxhunting started it was looked upon by the aristocracy as a pastime for peasants and vulgarians - "the sport of boobies" Lord Chesterfield called it! The sport of the social climber!

So what, then, is morality? I think it is reason founded upon compassion. What is compassion? It is the capacity to identify with others and to strive to reduce their suffering - regardless as to whether or not they share our species. We live in a community of pain and we share it with all the painient beings in the universe.



E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 4

Im Rahmen der Diskussion über Speziesismus, alternative Begriffe, Begriffserweiterungen und Begriffsinterpretationen (2). Steven J. Bartlett: Wurzeln menschlichen Widerstands gegen Tierrechte: Psychologische und konzeptuelle Blockaden

Im Rahmen der Diskussion über Speziesismus, alternative Begriffe, Begriffserweiterungen und Begriffsinterpretationen (2).

Steven J. Bartlett: Wurzeln menschlichen Widerstands gegen Tierrechte: Psychologische und konzeptuelle Blockaden

Diese Ausgabe ist ein überarbeiteter Reprint eines Auszugs aus unserem ‚Animal Law Reader' von 2003. Prof. Steven J. Bartlett setzt sich in diesem Text auseinander mit dem Themenkomplex: Psychologie, Recht, Tierlichkeit, Humanzentrismus (im Text: Homozentrismus) und unterschiedliche Ansätze zu Speziesismus.

WURZELN MENSCHLICHEN WIDERSTANDS GEGEN TIERRECHTE: PSYCHOLOGISCHE UND KONZEPTUELLE BLOCKADEN

Von

Steven J. Bartlett*

Titel des Originals: Roots of Human Resistance to Animal Rights: Psychological and Conceptual Blocks, veröffentlicht in ANIMAL LAW, Vol. 8: 143 (2002).

Übersetzung aus dem Amerikanischen von Gita Yegane Arani. Mit der freundlichen Genehmigung von Prof. Steven J. Bartlett.

Einleitende Anmerkung zur Übersetzung: Der Begriff ‚animal law' bezeichnet die Strömung im juristischen Bereich, die sich mit Tierrechten befasst. Da diese Entwicklung bis dato hauptsächlich in den USA stattfindet, wird hier zur Eindeutigkeit der amerikanische Begriff verwendet. Einige juristische und

---

* Senior Research Professor of Philosophy, Oregon State University; Visiting Scholar in Psychology & Philosophy, Willamette University; zuvor Professor of Philosophy, St. Louis University und University of Florida; Research Fellow, Max-Planck-Institut, Starnberg, Deutschland; Fellow, Center for the Study of Democratic Institutions. Autor von acht Büchern und Monografien und mehr als einhundert Artikeln und Forschungsberichten, die unter Vertrag oder mit Förderung im Bereich Wissenschaftsphilosophie und Krankheitstheorie, Psychologie und Problemlösung verfasst wurden.

Dieser Artikel ist Heidi gewidmet, die, obgleich ein Mitglied einer anderen Spezies, eine liebenswerte und teure Person in ihrem eigenen Recht war. Ihr früher Tod infolge veterinärmedizinischer Nachlässigkeit, motivierte das Verfassen dieses Artikels.

Spezieller Dank geht an die Anwälte Scott Beckstead und Stephan Otto, für ihre Klugheit, ihr Mitgefühl und ihren Einsatz für ein Ziel, das moralischen Mut erfordert.

allgemeine Begriffe, die kein direktes Äquivalent im Deutschen haben (was teilweise durch spezifische Kontexte gegeben ist), sind in Klammern beigefügt oder kurz erläutert. Zur einfachen Lesbarkeit verwende ich das Maskulinum in der Übersetzung. Damit soll aber keine Gender-Identität marginalisiert werden. Fragen betreffend Ableismus, insbesondere im Kontext mit Autismus, können weiterführend diskutiert werden.

‚Animal law' hat die Aufmerksamkeit auf solche miteinander in Zusammenhang stehenden Fragen wie den Besitzstatus nichtmenschlicher Tiere, juristische Personenschaft und Position (‚standing') fokussiert. Diese Themenkomplexe sind unverneinbar zentrale Belange, die die Diskussionen über Tierrechte dominieren, aber sie stellen keinen Bezug zu den fundamentalsten Faktoren her, die verantwortlich sind, sowohl für menschlichen Widerstand gegenüber Tierrechten, als auch für die fest etablierte, grausame und selbstgerechte Ausbeutung und Tötung nichtmenschlicher Tiere durch unsere Spezies. In diesem Kommentar betrachtet der Autor die neueren Entwicklungen in der Verteidigung von Tierrechten und bietet die erste Studie psychologischer und konzeptueller Blockaden, die im Weg der Bemühungen im Namen der ‚animal law' und Gesetzgebung stehen. Die schon lange notwendige Aufmerksamkeit auf diese Hindernisse zu richten, bietet einen realistischen Rahmen für die Evaluierung der Effektivität von Bemühungen zur Herbeiführung bedeutsamer Veränderungen.

Ich bin für Tierrechte genauso wie für Menschenrechte. Das ist die Art eines ganzen Menschen.

–Abraham Lincoln

I. EINFÜHRUNG: TIERE ALS BESITZ – LIEGT HIER DAS PROBLEM?

Tiere sind Besitz. Diese drei Worte – und deren juristischen Implikationen und praktischen Auswirkungen – definieren die bedeutendsten

Lehrmeinungen und Fälle ... und die Realitäten derer, die ‚animal law' gegenwärtig praktizieren.[1]

Für viele Menschen in unserer Gesellschaft ist das Konzept legaler Rechte für andere Tiere eher „undenkbar." Das ist, weil unsere Beziehung zu der Mehrheit der Tiere eine Beziehung ist, in der wir sie ausbeuten: wir essen sie, jagen sie und setzen sie in einer Vielzahl von Wegen ein, die schädigend für die Tiere sind. Der Gedanke, dass diese Tiere Schmerzen fühlen und dass sie Interessen haben, die unsere Anerkennung einfordern, scheint zu unbequem eindeutig zu sein.

...

Solange Tiere Besitz sind, werden wir starke Einschränkungen haben, in unserer Fähigkeit, sie und ihre Interessen zu schützen.

...

In allen rechtlich relevanten Punkten besitzen andere Tiere die Eigenschaften, die uns zur Bereitschaft bringen müssten, Konventionen und Bequemlichkeiten aufzugeben, und anzuerkennen, dass wir ihre Rechte schon viel zu lange ignoriert und verletzt haben. Tiere sind keine „Dinge," und ein Rechtssystem, das sie als bloßen Besitz betrachtet, ist intrinsisch falsch.[2]

Vertreter von Tierrechten und von Veränderung im rechtlichen Status von Tieren, haben sich eloquent im Namen der Tiere eingesetzt, aber sie haben bislang fast ausschließlich diejenigen fundamentalen Kräfte ignoriert, die die Realisierung ihrer Ziele tendenziell kompromittieren oder blockieren. Bemühungen im Namen von Veränderungen, die in solcher Form kurzsichtig sind, sind von Anfang an geschwächt. Sie neigen dazu ineffizient zu sein, weil sie versäumen die Realitäten zu konfrontieren, einzubinden und zu überwerfen, die die Erfahrungen und Sichtweisen derer definieren, die ihren Bemühungen entgegenstehen. Wie in diesem Kommentar verdeutlicht wird, sind solche Realitäten tief verwurzelt, sowohl in dem psychologischen Mindset der

---

[1] Pamela D. Frasch u.a., *Animal Law* 67 (Carolina Academic Press 2000).

[2] Joyce Tischler, *Toward Legal Rights for Other Animals*, in Frasch u.a., dies. S. 797-49.

menschlichen Mehrheiten, als auch in dem konzeptuellen Systemen, die von Mehrheiten unhinterfragt akzeptiert werden.[3]

Bislang haben sich die Diskussionen über den rechtlichen Status nichtmenschlicher Tiere auf solche Fragen wie Besitz und Position (‚standing') konzentriert, aber keine Diskussion hat die Aufmerksamkeit in direkter Weise auf die menschlichen psychologischen und konzeptionellen Rahmen gerichtet, die häufig, wie durch automatische und unkontrollierbare Reflexe, gleichermaßen eine Rolle spielen. Gesetze und die allgemeine Gesetzgebung sind Produkte menschlicher Aktivität und sie tragen daher den unvermeidbaren Stempel menschlicher Mentalitäten.

Ein Autor hat vor kurzem geschrieben, dass „etwas als Besitz zu bezeichnen heißt hinsichtlich aller Absichten und Zwecke zu schlussfolgern, dass die Entität, die so bezeichnet wird, über keine Interessen verfügt die einen Schutz verdienen würden (‚interests that merit protection'), und dass die Entität allein ein Mittel zu einem Zweck ist, der durch den Besitzer des Eigentums festgelegt wird."[4] Solch ein Standpunkt lenkt Aufmerksamkeit auf die Fragen des Besitzes und schließlich auf legale Personenschaft. Wir müssen jedoch fragen, ob diese Punkte die grundlegendsten sind, wenn wir die Schwierigkeit in den Bemühungen, die Verteidiger von Tierrechten erleben, verstehen wollen.

Ein anderer Autor machte kürzlich darauf aufmerksam, dass der rechtliche Diskurs sich auf drei Belange konzentrieren sollte: „Anerkennung des sozialen Wertes nichtmenschlicher Tiere über ‚tort litigation' [A.d.Ü.: Deliktsrecht, Prozessform bzw. spezifische Verfahrensform vor Gericht], Anerkennung in der Statutensprache über das Eigeninteresse nichtmenschlicher Tiere an ihrem eigenen Leben und Niederbrechung der Spezies-Barriere durch die Hinterfragung

[3] Es ist wichtig hierzu zu bemerken, dass die Wurzeln menschlichen Widerstandes gegenüber Tierrechten nicht allein psychologisch sind. Es bestehen zum Beispiel auch ökonomische und politische Kräfte, die mitwirken. Diese Kräfte können aus einer psychologischen Perspektive untersucht werden, unter deren Gesichtspunkten die Behauptung aufgestellt werden kann, dass die psychologischen Dimensionen der menschlichen Realität die fundamentalsten sind. Oder aber, aus der Sicht eines Ökonomen kann argumentiert werden, dass die psychologischen Faktoren selbst Manifestationen stärkerer elementarer ökonomischer Variablen sind. Was als das Grundsätzlichste identifiziert wird, ist eine Funktion des disziplinären Rahmens des jeweiligen Forschers.

[4] Gary L. Francione, *Animals, Property, and the Law* 49 (Temple U. Press 1995).

und Restrukturierung von Lehrmeinungen über das ‚standing' (Position)."[5] Hierbei ist die Perspektive weiter ausgedehnt, aber sie ist in der Schwerpunktsetzung immer noch nicht grundsätzlich genug, um sich über diejenigen Hindernisse bewusst zu sein, die Verteidiger von Tierrechten häufig frustrieren.

Das worum es geht, ist nach der Sicht eines anderen Autors, „eine der dringendsten moralischen Fragen unserer Zeit."[6] Es ist ein Thema, das eindeutig unsere Aufmerksamkeit und Bemühungen erfordert, und einen tiefergreifenden Grad der Analyse. Wie den Lesern dieser Seiten vollständig bewusst ist, bestehen rechtliche und moralische Konsequenzen, die aus einer Sicht folgen, die nichtmenschliche Tiere als nicht mehr als unbelebte, entsorgbare Dinge beurteilt. Während viele der rechtlichen Konsequenzen artikuliert zusammengefasst wurden, muss das fundamentale Problem aber erst noch ans Licht gebracht werden.[7]

Ein Problem kann als die Kluft zwischen dem gegenwärtigen Zustand und dem Zustand des gewünschten Zieles definiert werden.[8] Den von Tierrechtsverteidigern gewünschten Zielzustand hat Joyce Tischler, Executive Director des Animal Legal Defense Fund, klar formuliert. Sie schreibt:

> Diejenigen von uns die sich im Zentrum der ‚animal law'-Bewegung befinden, denken an eine Welt in der die Leben und Interessen aller

---

[5] Derek W. St. Pierre, *The Transition from Property to People: The Road to the Recognition of Rights for Non-Human Animals*, 9 Hastings Women's L.J. 255, 270 (1998).

[6] Martha C. Nussbaum, *Book Review: Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis*, 114 Harv. L. Rev. 1506, 1549 (2001).

[7] Verschiedene Autoren haben die Jahrhunderte lange Praxis der Klassifizierung von Tieren als Eigentum kritisch untersucht. Siehe dazu generell Steven M. Wise, *The Legal Thinghood of Nonhuman Animals*, 23 B.C. Envtl. Aff. L. Rev. 471 (1996) [im Folgenden *The Legal Thinghood of Nonhuman Animals*]; Steven M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals* (Perseus Books 2000) [im Folgenden *Rattling the Cage*]; Gary L. Francione, *Animal Property, and Legal Welfarism: "Unnecessary" Suffering and the "Humane" Treatment of Animals*, 46 Rutgers L. Rev. 721 (1994); Thomas G. Kelch, *Toward a Non-Property Status for Animals*, 6 N.Y.U. Envtl. L.J. 531 (1998); St. Pierre, a.a.O., Anm. 5; und Petra Renee Wicklund, *Abrogating Property Status in the Fight for Animal Rights*, 107 Yale L.J. 569 (1997). Für relevante Gesetzesfälle siehe Frasch u.a., a.a.O., Anm. 1, S. 67-107, 175-276.

[8] Steven Bartlett, *A Metatheoretical Basis for Interpretations of Problem-Solving Behaviour*, 11 Methodology & Sci. 59, 72 (1978).

fühlenden Lebewesen (‚sentient beings') innerhalb eines rechtlichen Systems respektiert werden, worin ‚companion animals' („*tierliche Freunde*") über ihre Lebenszeit hinweg ein gutes, liebevolles Zuhause haben, wo wildlebende Tiere ihre natürliche Lebensspanne nach ihren Instinkten ausleben können, in einer Umwelt, die ihre Bedürfnisse befriedigt – eine Welt in der Tiere nicht ausgebeutet, terrorisiert, gefoltert oder kontrolliert werden um frivolen oder gierigen menschlichen Zwecken zu dienen.[9]

Dieses Ziel steht in einiger Ferne, ausgegangen von der gegenwärtigen Lage der Dinge, und so lässt sich hier eine Kluft identifizieren und ein Problem definieren. Es ist von entscheidender Bedeutsamkeit, dass wir verstehen welche Kräfte den gegenwärtigen Zustand definieren, wenn eine Brücke errichtet werden soll, die zu der Zukunft führt, die Tischler beschreibt. Die gegenwärtige Lage der Dinge wird unzureichend verstanden, da sie nur teilweise, in Begriffen die geläufig wurden, erfasst worden ist: dem Status nichtmenschlicher Tiere als Besitz, dem Konzept juristischer Personenschaft, den Lehrmeinungen über das ‚standing' und so weiter.[10]

Die gegenwärtige Lage der ‚animal law' kann auf zwei Levels beschrieben werden: das erste Level in Hinsicht auf den rechtlichen Diskurs; das zweite Level in Hinsicht auf die psychologischen und konzeptuellen Strukturen, die das erste Level beeinflussen und ihm zugrunde liegen.

Im rechtlichen Diskurs gab es eine graduelle Steigerung in der Anzahl von Fällen, in denen Gerichte entschieden haben, dass der Wert eines Tieres nicht auf einen Besitzwert reduziert oder ihm gleichgesetzt werden sollte.[11] Parallel dazu

---

[9] Tischler, a.a.O., Anm. 2, S. 749.

[10] Dazu generell, s.o., Anm. 7.

[11] Z.B. *Corso v. Crawford Dog & Cat Hosp.*, 415 N.Y.S.2d 182 (N.Y. Civ. Ct. 1979) ("Dieses Gericht überschreitet nun vorangegangene Präzedenzfälle, und entscheidet, dass ein Haustier nicht ausschließlich ein Gegenstand ist, sondern einen speziellen Platz zwischen einer Person und einen Teil persönlichen Besitzes inne hat. … Ein Haustier ist kein unbelebter Gegenstand, dem Zuwendung zu Teil wird; es gibt die Zuwendung auch zurück. … Diese Entscheidung kann nicht aufgefasst werden, als eine Wiedergutmachung beinhaltend, für den Verlust eines familiären Erbstückes, durch den auch ein großes psychisches Leid verursacht wäre. Ein Erbstück, während es eine Quelle guter Gefühle sein kann, ist allein ein unbelebtes Objekt und nicht imstande Liebe und Zuwendung zurückzugeben. Es reagiert nicht auf menschliche Stimulation; es hat kein Gehirn, das fähig ist Emotionen zu zeigen, die wiederum

gab es eine Zunahme in der Anzahl erfolgreicher Forderungen wegen emotionaler Belastung bei ‚tortious injury or killing of nonhuman animals' (A.d.Ü.: Verletzung oder Tötung nichtmenschlicher Tiere, bei der die rechtliche Situation eines ‚tort'-Falles [einer unerlaubten Handlung] gegeben ist).[12] Und, schließlich, gab es einige Fälle in denen der Kläger ein nichtmenschliches Tier war, dessen Position (‚standing') dabei nicht in Frage gestellt wurde.[13] In vielen dieser Fälle scheinen Veränderungen in den menschlichen Einstellungen und Gesetzen bezüglich der rechtlichen Einstufung nichtmenschlicher Tiere als Gegenstände stattzufinden. Jedoch müssen wir feststellen, ob diese Fälle tatsächlich Veränderungen im Status von Tieren als Eigentum repräsentieren, oder ob sie stattdessen bloß eine zunehmende gerichtliche Anerkennung menschlicher emotionaler Haltungen (‚human sentiment') reflektieren.[14] Richter Andell scheint

---

eine menschliche Reaktion hervorrufen. Das Recht zu verlieren einem Stein oder einer Pflanze oder einem Familienfotoalbum zu gedenken, ist nicht verfolgbar. Aber ein Hund stellt etwas anderes dar. Zu sagen, dass er ein Stück persönlichen Besitzes ist und nicht mehr als das, ist eine Zurückweisung unserer Menschlichkeit. Dies kann ich nicht akzeptieren.")

In gleicher Weise schrieb Richter Andell zusammenfassend im Fall *Bueckner v. Hamel*: „Die Mehrheit zitiert *Arrington v. Arrington* zur Festlegung, dass Tiere vor Gericht als Besitz behandelt werden sollen. Ich stimme dem zu, dass dies ein etabliertes Prinzip des Gesetzes ist. Aber Tiere sind nicht ausschließlich Besitz." 886 S.W.2d 369, 376-77 (Tex. Ct. App. 1994) (Zitat ausgelassen).

[12] Siehe generell Steven M. Wise, *Recovery of Common Law Damages for Emotional Distress, Loss of Society, and Loss of Companionship for the Wrongful Death of a Companion Animal*, 4 Animal L. 33 (1998); Debra Squires-Lee, *In Defense of Floyd: Appropriately Valuing Companion Animals in Tort*, 70 N.Y.U. L. Rev. 1059 (1995); Joseph H. King, Jr., *The Standard of Care for Veterinarians in Medical Malpractice Claims*, 58 Tenn. L. Rev. 1 (Fall 1990); Peter Barton & Francis Hill, *How Much Will You Receive in Damages from the Negligent or Intentional Killing of Your Pet Dog or Cat?*, 34 N.Y.L. Sch. L. Rev. 411 (1989); Jay M. Zitter, Measure, *Elements, and Amount of Damages for Killing or Injuring Cat*, 8 A.L.R.4th 1287 (1981); Robin Cheryl Miller, *Damages for Killing or Injuring Dog* 61 A.L.R.5th 635 (1998).

[13] Z.B. *Marbled Murrelet v. Babbitt*, 83 F.3d 1068 (9th Cir. 1996); *Mt. Graham Red Squirrel v. Yeutter*, 930 F.2d 703 (9th Cir. 1991); *Palila v. Haw. Dept. of Land & Nat. Resources*, 852 F.2d 1106 (9th Cir. 1988); *Cabinet Mts. Wilderness v. Peterson*, 685 F.2d 678 (D.C. Cir. 1982); *N. Spotted Owl v. Lujan*, 758 F. Supp. 621 (W.D. Wash. 1991); *Northern Spotted Owl v. Hodel*, 716 F. Supp. 479 (W.D. Wash. 1988); *Marbled Murrelet v. P. Lumber Co.*, 880 F. Supp. 1343 (N.D. Cal. 1995); *Loggerhead Turtle v. County Council of Volusia County*, 896 F. Supp. 1170 (M.D. Fla. 1995); *Hawaiian Crow ('Alala) v. Lujan*, 906 F. Supp. 549 (D. Haw. 1991); Frasch u.a., a.a.O., Anm. 1, S. 341.

[14] "Bedenken sie, ob die Entscheidungen eine partielle Aufhebung des Besitzstatus von Tieren darstellen; oder ob die Gerichte den Gefühlen, die ein Mensch für sein oder ihr

in seiner zusammenfassenden Schlussfolgerung in Bueckner v. Hamel[15] zu empfehlen, dass der Wert eines nichtmenschlichen Tieres in Hinsicht auf seinen Wert für Menschen determiniert werden sollte, und damit betont er in erster Linie die Rolle menschlicher emotionaler Haltungen:

> Das Gesetz muss durch das sich fortlaufend entwickelnde Wissen und über Einstellungen informiert sein. Ansonsten riskiert es, als Mittel zur Lösung von Konflikten, irrelevant zu werden. Die Gesellschaft hat sich schon lange über die unhaltbare kartesische Sichtweise, dass Tiere nichtfühlende Automaten sind, hinwegentwickelt, und somit erkennt die Gesellschaft an, dass Tiere fühlende und emotive Wesen sind, die imstande sind, den Menschen, mit denen sie leben, Freundschaft (‚companionship') zu bieten. Unter dieser Gegebenheit sollten die Gerichte nicht damit zögern anzuerkennen, dass heutzutage eine große Anzahl von Menschen in diesem Land, ihre Haustiere als Familienmitglieder behandeln. In der Tat sind für viele Menschen Haustiere die einzigen Familienmitglieder, die sie haben.
>
> Der Verlust eines geliebten Haustieres ist nicht vergleichbar mit dem Verlust eines unbelebten Objektes, gleich wie wichtig einem dieses Objekt ist. Selbst der Verlust eines Erbstückes großen emotionalen Wertes ist nicht vergleichbar mit dem Verlust eines lebenden Wesens. Dieser Unterschied trifft zu, selbst wenn das verstorbene Lebewesen nichtmenschlich ist.
>
> …
>
> Wie oben erklärt, stimme ich in der Analyse und Disposition der mehrheitlichen Meinung zu. Ich möchte dem aber hinzufügen, das Aussagen (‚testimony') in denen ein Tier als geliebter ‚companion' angegeben wird, generell als ausreichend betrachtet werden sollten, eine Schadensanerkennung (‚finding of damages') weit über dem Marktwert

‚companion animal' (Haustier) entwickeln kann, einfach eine formale Anerkennung erteilen, ohne eine Veränderung im Konzept über Besitz (‚property concept')." Frasch u.a., a.a.O., Anm. 1, S. 175.

[15] 886 S.W.2d 368 (Tex. App. 1994).

> des Tieres und seiner noch ungeborenen Nachkommenschaft zu rechtfertigen.[16]

Die Gerichte sind manchmal dazu bereit gewesen, den speziellen Wert eines ‚companion animals' für den Besitzer explizit mit einzubeziehen,[17] und indem sie dies tun, setzen sie ein Muster der Wertfestlegung in homozentrischen Begriffen fort. Selten betrachten Gerichte nichtmenschliche Tiere als Zwecke an sich selbst (‚ends in themselves'), die über eigene Interessen verfügen. (A.d.Ü.: „end" [...] *Kantianism*. any rational being regarded as worthy to exist for its own sake. Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary, 1989. New York: Dilithium Press.) Wenn Aufmerksamkeit in diese Richtung gerichtet wurde, dann fand dies in Diskussionen statt, die versuchen den rechtlichen Status nichtmenschlicher Tiere irgendwo zwischen Besitz und rechtlicher Personenschaft anzusiedeln.

> „Besitz" hat allein einen zweckdefinierten Wert, während „Menschen" Zwecke an sich selbst sind. Besitzrecht ist „eine Festlegung rechtlicher Beziehungen zwischen Personen, die die Verwendung von Gegenständen bestimmen." Rechtstheoretiker argumentieren, dass es keine rechtliche Beziehung zwischen Personen und Gegenständen geben kann, und dass Gegenstände keine Rechte haben können. Innerhalb der letzteren Kategorie wird Besitz verstanden als das, was über keine eigenen Interessen verfügt die respektiert werden müssen.[18]

Die zentrale rechtliche Frage in diesem Kontext und zur gegenwärtigen Zeit, wird daher in einfacher Weise formuliert: „Tiere sind keine Menschen und sie sind auch keine unbelebten Objekte. Gegenwärtig verfügt die Rechtsprechung nur über zwei klar separierte Kategorien: Besitz oder juristische Personen."[19]

Einigungen in ‚tort'-Fällen (‚tort cases') tendierten dazu, nicht auf dem Verlust für das nichtmenschliche Tier selbst zu basieren, sondern auf dem menschlichen Leid, das der Verlust des Tieres zur Folge hat.[20] In solchen Fällen

---

[16] Ders. S. 377-78 (Betonung im zitierten Original).

[17] Siehe King, a.a.O., Anm. 12, S. 9.

[18] St. Pierre, a.a.O., Anm. 5, S. 257 (zitiert Bruce A. Ackerman, *Private Property and the Constitution* 27 (Yale U. Press 1977)).

[19] David Favre, *Equitable Self-Ownership for Animals*, 50 Duke L. J. 473, 502 (2000). Siehe Robert R. M. Verchick, *A New Species of Rights - Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, 89 Cal. L. Rev. 207 (2001).

[20] Siehe z.B. *Corso Cat & Dog Hosp*. 415 N.Y.S.2d 182, 182 (N.Y. Civ. Ct. 1979).

„[wurde] Klägern Schadensersatz basierend auf der emotionalen Belastung, die durch den Verlust des ‚companion animals' verursacht wurde, erteilt, während gleichzeitig festgelegt war, dass solche Erstattungen immer noch innerhalb der Parameter des Ablebens des Tieres als Eigentumsverlust stattzufinden hat."[21] In diesen Fällen „[ist] die Erstattung durch die Reaktion des Besitzers auf die Verletzung des Tieres bestimmt."[22]

In enger Parallele zu dieser einseitigen Gewichtung auf die menschliche Seite der Gleichung in der Mehrheit der Deliktsfälle (‚tort cases'), stehen die Voraussetzungen, die den Animal Welfare Act (AWA) bestimmen.[23] Das ‚standing' ist in Gerichtsverfahren, die in Zusammenhang mit dem AWA gebracht werden, fest eingegrenzt: Der Kläger muss unmittelbar und tatsächlich gesehen haben wie ein Tier in einer Weise behandelt wurde, die entweder gegen eine staatliche ‚anti-cruelty law' oder den AWA verstößt, den Vorwurf einer spezifischen Verletzung erheben, eine klare Verbindung zwischen dem Verstoß und der Verletzung aufzeigen und beweisen, dass die Entscheidung des Gerichts die Verletzung redressieren kann.[24] Selbst wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, tendierten Strafen dazu gering zu sein[25] und die Durchsetzung von ‚anti-cruelty'-Statuten ist vergleichsweise lax.[26] Da in diesem Kontext „das einzige ‚Recht' das durch ‚anti-cruelty'-Statuten abgesichert ist, das ‚Recht' des Tieres [ist], dass die Interessen des Tieres gegen menschliche Interessen ausgewogen werden,"[27] könnte man fragen ob der AWA überhaupt irgendein bedeutsames Recht etabliert. Darauf hat ein Autor berechtigterweise geschlussfolgert:

---

[21] Adam M. Roberts, *Book Review: Animals, Property, and the Law*, 18 Hous. J. Intl. L. 595, 600 (1996).

[22] Francione, a.a.O., Anm. 4, S. 34-35.

[23] 7 U.S.C. § § 2131-2159 (2000).

[24] *Lujan v. Defenders of Wildlife*, 504 U.S. 555, 560-61 (1992); Joshua E. Gardner, *At the Intersection of Constitutional Standing, Congressional Citizen-Suits, and the Humane Treatment of Animals: Proposals to Strengthen the Animal Welfare Act*, 68 Geo. Wash. L. Rev. 330, 347 (2000).

[25] Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 541. Siehe Steven M. Wise, *Of Farm Animals and Justice*, 3 Pace Envtl. L. Rev. 191, 206 (1986).

[26] Siehe Laura G. Kniaz, *Animal Liberation and the Law: Animals Board the Underground Railroad*, 43 Buff. L. Rev. 765, 790, 793-94 (1995). Für einen Vorschlag den Animal Welfare Act zu stärken, siehe Gardner, a.a.O., Anm 24, S. 330.

[27] Alan Watson, *Book Review: Legal Protection of Animal Rights?*, 7 Crim. L. Forum 691, 695 (1996).

> In praktisch allen Forderungen im Rahmen des AWA, resultieren rechtliche Versäumnisse nicht aus irgendeinem Mangel in der Eindeutigkeit der Fälle, die vor Gericht gebracht werden, sondern eher aus den Herausforderungen in der Rechtsprechung in Hinsicht auf dritte Parteien. Insbesondere die Position (‚standing') ist zu einer fast unüberwindbaren Schwierigkeit für dritte Parteien geworden, die eine Anhörung über die wesentlichen Ansprüche (‚substantive claims') ersuchen, die sie unter der Statute erbracht haben.[28]

Noch wichtiger vom Standpunkt der These dieses Kommentars ist die zentrale voraussetzende Annahme, dass die Statuten des AWA gedacht sind „Grausamkeit gegen Tiere zu regulieren, um zu verhindern, dass Menschen generell desensibilisiert werden und Gewalt gegen Menschen verüben."[29] Diese reflexive Zentrierung der Belange auf menschliche Interessen, eher als auf die Interessen nichtmenschlicher Tiere, muss festgehalten werden und wird in der folgenden Diskussion elementar sein.

Um die gegenwärtige Lage der Dinge klar zu verstehen, müssen wir einiges über die historischen Hintergründe wissen. Aus Platzgründen wird dieser Kommentar nur zwei menschliche Ansprüche, die die Geschichte der menschlichen Beziehung zu anderen Tieren typifizieren, diskutieren; für eine detaillierte Beschreibung dieser geschichtlichen Hintergründe ist der Leser auf gute Zusammenfassungen anderenorts verwiesen.[30]

Über den größten Teil der menschlichen Geschichte hinweg hatten Tiere keine Rechte.[31] Gelehrte haben zwischen zwei bekannten Gründen dafür unterschieden – beide dieser Gründe sind homozentrisch. Einer hat eine

---

[28] Joseph Mendelson, III, *Should Animals Have Standing? A Review of Standing under the Animal Welfare Act*, 24 B.C. Envtl. Aff. L. Rev. 795, 796 (1997). Für diesen Themenpunkt, siehe *Animal Legal Defense Fund v. Espy*, 23 F.3d 496, 498-99 (D.C. Cir. 1994).

[29] Carole Lynn Nowicki, Student Author, *The Animal Welfare Act: All Bark and No Bite*, 23 Seton Hall Legis. J. 443, 477 (1999). Siehe generell Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 531-532; Watson, a.a.O., Anm. 27, S. 692.

[30] Siehe z.B. *Animals and Their Legal Rights: A Survey of American Laws from 1641 to 1978* (4th ed., Animal Welfare Inst. 1990); *The Legal Thinghood of Nonhuman Animals*, a.a.O., Anm. 7; St. Pierre, a.a.O., Anm. 5; Susan L. Goodkin*, The Evolution of Animal Rights*, 18 Colum. Hum. Rights. L. Rev. 259 (1987); Frasch u.a., a.a.O., Anm. 1, S. 69.

[31] Siehe z.B. *The Legal Thinghood of Nonhuman Animals*, a.a.O., Anm. 7.

theologische Basis,[32] der andere ist ein säkularer Ausdruck von ‚species pride' (Spezies-Eigenstolz).[33]

Der theologische Anspruch wurde in verschiedenen Weisen durch einige der Weltreligionen vollzogen. In der westlichen judeo-christlichen Tradition legt die Bibel diesen Anspruch dar, wenn in Genesis dem Menschen die Herrschaft über alle nichtmenschliche Kreaturen gegeben wird.[34] Unabhängig vom religiösen Dogma, aber ebenfalls den homozentrischen Stempel tragend, hat der zweite, spezies-zentrierte Anspruch, menschliche Interaktionen mit Tieren durchdrungen, in dem die Tiere vergleichsweise zur menschlichen Spezies als in vielen Weisen minderwertig befunden wurden. Nach dieser Ansicht wird behauptet, dass Tiere Eigenschaften ermangeln oder komplett fehlen, auf die Menschen bei sich selbst stolz sind: Der Besitz von Vernunft, Sprach- und Symbolverwendung, Fähigkeit zur Reflektion, Bewusstsein des Selbst und so weiter.[35] Historisch haben

[32] *Genesis* 1:28.

[33] Siehe z.B. unten, Anm. 49-50.

[34] *Genesis* 1:28.

[35] Die Quellen hinter diesem Satz stehen mit vielem in der Geschichte des westlichen Denkens im Zusammenhang und können hier aus Platzgründen nicht umfassend aufgelistet werden. Leser, die interessiert sind am Thema der menschlichen Auffassung seiner Selbst als grundsätzlich verschieden von nichtmenschlichen Tieren, finden einige hundert Verweise auf wichtige Denker des westlichen Denkens in dem selten zitierten aber sehr nützlichen Werk, *The Great Ideas: A Syntopicon of Great Books of the Western World* vols. 1-2 (Mortimer J. Adler ed., Encyclopedia Britannica 1952).

Für ein Index von Werken die sich spezifisch mit dem Thema befassen, siehe Kapitel 51, „Man" in Volume 2, § 1a, S. 15-16 (dass Menschen sich grundlegend von nichtmenschlichen Tieren unterscheiden in Hinsicht auf Rationalität und Freiheit) und § 1b, S. 16 (dass Menschen sich kennzeichnen durch abstraktes Denken, Sprache und Recht, Kunst und Wissenschaft).

Unter den frühesten Beiträgen zu diesem Thema durch einen Biologen, steht die Arbeit von Carl Linnaeus (Carl von Linné), der verantwortlich war für die Bezeichnung unserer Spezies als „*Homo sapiens*". Er identifizierte die Vernunft – in der Form von sowohl menschlicher Selbsterkenntnis und Fähigkeit zur Reflektion – als eine unsere Spezies unterscheidende Eigenschaft. In seiner *Systema naturae* I:7 (10th ed., Trustees, British Museum 1758), verwendete Linnaeus eine Kolumne, um die unterscheidenden Eigenschaften jeder Spezies aufzulisten. In die Kolumne neben *Homo sapiens* schrieb Linnaeus „Selbsterkenntnis" (*nosce te ipsum*). In seiner Einführung fügte er den unterscheidenden Charakteristiken die menschliche Sprache und die reflektive Wahl hinzu. *Systema naturae* I:8 (13th ed.).

Später charakterisierte Henry Bergson in ähnlicher Weise die menschliche Spezies in Hinsicht auf Sprachgebrauch, als er die Spezies als *Homo loquax* bezeichnete. Siehe Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* 105-06 (F. Alcan 1934); Mortimer J. Adler, *The Difference*

Befürworter dieser Sichtweise eine extreme Agilität gezeigt in der Verschiebung ihrer territorialen Ansprüche von einer putativ speziell den Menschen unterscheidenden Eigenschaft zur nächsten, während Biologie und Ethologie weiterhin vorangeschritten sind und empirisch beweisen, dass eine einzigartig menschliche Eigenschaft nach der anderen von Mitgliedern anderer Spezies geteilt wird.[36]

Eine der einzigartigen Charakteristiken geschlossener Glaubenssysteme (‚systems of belief') ist (A.d.Ü.: ‚belief,' d.h. Glauben auch im psychologischen und philosophischen Sinne), dass sie gegenüber Revision immun sind, selbst im

---

of Man and the Difference It Makes (Holt, Reinhart & Winston 1967); Günter Dux, Nachwort in H. Plessner, *Philosophische Anthropologie* (S. Fischer Verlag 1970). Sowohl Adler und Dux verneinen, dass wichtige und gültige Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren existieren. Näher zur Gegenwart behauptete Noam Chomsky, dass syntaktischer Sprachgebrauch sich ausschließlich in der menschlichen Spezies entwickelt hat. Siehe Noam Chomsky, *Language and Mind* (Harcourt, Brace, Jovanovich 1972). In Zustimmung mit dieser Sicht steht der Ethologe Konrad Lorenz, *Conceptual Thought and Syntactic Language in The Foundations of Ethology* 342-43 (Konrad Z. Lorenz & Robert Warren Kickert trans., Springer-Verlag 1981).

Für eine Diskussion über mentale Fähigkeiten, die häufig ausschließlich Menschen zugeschrieben werden, von denen aber zunehmend ausgegangen wird, dass sie in nichtmenschlichen Tieren existieren, siehe Wise, *Rattling the Cage*, a.a.O., Anm. 7, in den Kapiteln 8-11.

Zu wichtigen, wegbereitenden Beiträgen über die psychologische Forschung des Verstandes von Tieren gehören unter anderem: George John Romanes, *Animal Intelligence* (D. Appleton 1883); Leonard T. Hobhouse, *Mind in Evolution* (Macmillan 1901); Margaret Floy Washburn, *The Animal Mind: A Textbook of Animal Psychology* (Macmillan 1908); Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes* (Ella Winter & K. Paul trans., Trench, Trubner 1925); G. S. Gates, *The Modern Cat: Her Mind and Manners* (Macmillan 1928); Frederik J. J. Buytendijk, *The Mind of the Dog* (Houghton Mifflin 1936); Harold Munro Fox, *The Personality of Animals* (Penguin Books 1947); Karl von Frisch*, Bees: Their Vision, Chemical Senses, and Language* (Cornell U. Press 1950); Nikolaas Tinbergen, *The Social Behavior in Animals* (Wiley 1953).

[36] Siehe Konrad Lorenz, *Concerning Homo Sapiens*, in *The Foundations of Ethology*, a.a.O., Anm. 35, S. 338-346; A. G. N. Flew, *The Structure of Darwinism, in Philosophy of Biology* 70, 82 (Michael Ruse ed., Oxford U. Press 1989). Für die allgemeine These, dass Unterschiede zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren, Unterschiede des Grades und nicht der Art sind, siehe Charles Darwin, *The Descent of Man*, reprinted in Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection and the Descent of Man* 494 (Modern Library 1936).

Lichte empirischer Beweise.[37] Sie haben, um die Worte eines Autoren zu gebrauchen, eine „fast unvorstellbare Zähheit" in ihrem Widerstand gegen Kritik,[38] und daher „gibt es eine Tendenz, den Boden zu verschieben wenn die Gebäude zu wanken beginnen."[39]

> Es ist eine unverwechselbare Charakteristik einer Ideologie, dass sie sich der Widerlegung widersetzt. Wenn die Fundamente einer ideologischen Position von unten her weggeschlagen werden, wird man neue Fundamente finden, oder in anderer Weise hängt die ideologische Position einfach da, dem logischen Äquivalent des Schwerkraftgesetzes trotzend.[40]

Religionen sind im wesentlichen geschlossene Glaubenssysteme, wobei der Glaube die Wahrheit bildet, die nicht in legitimer Weise in Frage gestellt werden kann, wenn ein Standpunkt von innerhalb solch eines Systems bezogen wird. Wenn ein Standpunkt angenommen wird, der die Wahrheit der Sicht des Befürworters der Religion von einer Position außerhalb des Systems aus hinterfragt, dann wird die Grundlage der Hinterfragung durch den Außenseiter von den Befürwortern der Religion als fremd und irrelevant betrachtet.[41] Fragen

---

[37] Für eine detailliertere Analyse der Dynamik solcher Bezugsrahmen siehe Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument*, 105-122 und passim (Penn. St. U. Press 1959); und Steven J. Bartlett, *Conceptual Therapy: An Introduction to Framework-Relative Epistemology* (Crescere 1983).

[38] John Passmore*, Philosophical Reasoning* 63 (Scribner's 1961).

[39] Steven J. Bartlett, *Philosophy as Ideology*, 17 Metaphilosophy 2 (Jan. 1986).

[40] Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* 220 (2d ed., Avon 1990).

[41] Rudolph Carnap machte einen relevanten Unterschied zwischen internen und externen Fragen (‚internal and external questions') in seinem heute bekannten Essay *Empiricism, Semantics, and Ontology*, 4 Revue Internationale de Philosophie 20, 20-40 (1950), in *Readings in Philosophy of Science* 509-22 (Philip P. Werner ed., Charles Scribner's Sons 1953). Siehe Rudolph Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Logic* 205-21 (2d ed., U. of Chi. Press 1956). Für eine Diskussion über geschlossene Glaubenssysteme, Ideologie und externe Fragen (‚external questions'), siehe Steven J. Bartlett, *Philosophy as Ideology*, 17 Metaphilosophy 6-7 (Jan. 1986).

Arthur Koestler's verwandtes Konzept eines "geschlossenen Systems des Denkens" sollte auch erwähnt werden:

> Mit einem geschlossenen System meine ich eine kognitive Matrix, die durch einen Kanon geleitet ist, die drei hauptsächliche Besonderheiten hat. Erstens behauptet sie eine Wahrheit allgemeiner Gültigkeit zu repräsentieren, die imstande ist alle Phänomene zu erklären und ein Heilmittel für alles was den Menschen plagt zu

bezüglich der Wahrheit von Glaubensformen (‚beliefs') die zu einem geschlossenen System gehören, können daher überhaupt nicht in einem wirklich fundamentalen Sinne in entsprechender und bedeutender Weise aufgeworfen werden – das heißt, vom Standpunkte seiner Anhänger. Empirische Wissenschaft, auf der anderen Seite, ist ein vergleichsweise offenes System des Glaubens (‚system of belief'), das im Licht neuer Beweise im wesentlichen Subjekt von Revision ist.[42]

Geschlossene Glaubenssysteme werden häufig als Ideologien bezeichnet, und unverkennbar besteht eine ideologische Dimension sowohl in dem Glaubenssystem (‚belief system') von Tierrechtsgegnern als auch dem von Tierrechtsverteidigern. Die Darstellung des Konflikts zwischen opponierenden Sichtweisen kann in dieser Weise helfen die grundsätzlichsten Fragen zu identifizieren, die die unterschiedlichen Sets sich gegenseitig ausschließender Interessen voneinander trennen.

Im Falle von Tierrechtsgegnern hat die historische Präzedenz deren unangefochtene Verpflichtung gegenüber menschlicher Dominanz und der ausbeuterischen Verwendung nichtmenschlicher Tiere als bewegliche Habe (‚as

---

> bieten. An zweiter Stelle ist es ein System, das nicht durch Beweise widerlegt werden kann, weil alle potenziell schädlichen Informationen automatisch verarbeitet und reinterpretiert werden, um sie in das erwartete Muster einzupassen. Die Verarbeitung wird durch anspruchsvolle Methoden der Kasuistik vollzogen, die auf Axiomen großer emotiver Kraft zentrieren, und gleichgültig gegenüber den Regeln allgemeiner Logik, ist es eine Art des Alice-im-Wunderland-Crockets das man mit beweglichen Toren spielt. An dritter Stelle ist es ein System das Kritik ungültig macht, indem es das Argument auf die subjektive Motivation der Kritik schiebt, und seine Motivation von den Axiomen des Systems selbst ableitet.

Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* 263 (Macmillan 1967).

[42] Dieses Verständnis von empirischer Wissenschaft ist bei weitem die Sicht, über die unter Wissenschaftlern und Wissenschaftsphilosophen heutzutage Einigkeit besteht. Für Diskussionen im Zusammenhang mit diesem Thema, siehe generell Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (U. of Chi. Press 1962); Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World* (George Allen & Unwin 1972); Carl Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (U. of Chi. Press 1952); *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (Free Press 1965); *Philosophy of Natural Science* (Prentice Hall 1966); Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (U. of Cal. Press 1967). Für eine umfassendere Auflistung relevanter Quellen, siehe *A Bibliography of the Philosophy of Science 1945-1981* 87-293 (Richard J. Blackwell ed., Greenwood Press 1983).

chattel') unterstützt. (A.d.Ü.: „chattel" […] 1.a movable article of property. 2. any article of tangible property other than land, buildings, and other things annexed to land. 3. a slave. Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary, 1989. New York: Dilithium Press.) Dieser Kommentar erhebt sowohl die Frage und liefert Antworten darauf, warum dies so war.

II. DIE ZWEI KONKURRIERENDEN PRO-TIER IDEOLOGIEN

Theologisches Dogma und Spezies-Stolz (‚species-pride') sind durch die menschliche Geschichte hindurch miteinander verflochten gewesen. Beide haben dazu gedient sich gegeneinander zu bekräftigen und nichtmenschlichen Tieren eine „menschliche" („humane", A.d.Ü.: im Original in Anführungszeichen) Behandlung zu verwehren. Seit kürzerer Zeit haben in dem rechtlichen Diskurs, der sich gegen die Fortsetzung solcher Behandlung stellt, zwei konkurrierende Ideologien Form angenommen.[43] Jede stellt für seine Verteidiger ein konzeptuelles Rahmenwerk dar, und jede bringt ein Set bevorzugter Werte mit sich.

Auf der einen Seite befinden sich das, was ich als die ‚intrinsic value theorists' (A.d.Ü.: Theoretiker, die den Gedanken des intrinsischen Wertes vertreten) bezeichnen werde. Dazu gehören zum Beispiel, John Muir,[44] Christopher Stone,[45] Paul Taylor,[46] Lawrence Tribe[47] und Tom Regan.[48] Auf der anderen Seite sind da die weitaus vielzähligeren ‚homocentric theorists' (A.d.Ü.:

[43] Siehe unten, Anm. 44-50.

[44] Siehe John Muir, *A Thousand-Mile Walk to the Gulf* 98-99 (William Frederic Badè ed., Houghton Mifflin Co. 1916).

[45] Siehe Christopher D. Stone, *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism* (Harper & Row 1987); Christopher D. Stone, *Should Trees Having Standing? Revisited: How Far Will Law and Morals Reach? A Pluralist Perspective*, 59 S. Cal. L. Rev. 1 (1985); Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, 45 S. Cal. L. Rev. 450 (1972).

[46] Siehe Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton U. Press 1986).

[47] Siehe Laurence H. Tribe, *Ways Not to Think about Plastic Trees: New Foundations for Environmental Law*, 83 Yale L.J. 1315 (1974).

[48] Siehe Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (U. Cal. Press 1983); Tom Regan, *The Case for Animal Rights, in In Defense of Animals* 13 (Peter Singer ed., Harper & Row 1985).

homozentrischen Theoretiker), von denen ich als repräsentativ William Baxter[49] und Peter Singer erwähnen werde.[50]

Befürworter des intrinsischen Wertes (‚intrinsic value') in der ‚environmental-' und der ‚animal law', teilen die Überzeugung, dass die Natur und individuelle nichtmenschliche Tierspezies um ihrer selbst willen existieren, Eigenwert besitzen und nicht als eine Funktion menschlicher Interessen bewertet werden sollen.[51] Dieser Standpunkt hat eine lange Geschichte. Einer seiner frühen Ausdrücke wurde vor fast einem Jahrtausend durch die Maimoniden gegeben: „Es soll nicht geglaubt werden, dass alle Wesen existieren um der Existenz des Menschen willen. Im Gegenteil, auch all die anderen Wesen sind um ihrer selbst willen gedacht und nicht um des Willens irgendetwas anderem."[52] Vor kürzerer Zeit formulierte Paul Taylor einen ähnlichen Standpunkt, in dem er argumentiert, dass „wilde Gemeinschaften des Lebens . . . unser moralisches Interesse und Berücksichtigung [verdienen], weil sie eine Art des Wertes haben, der ihnen in inhärenter Weise angehört."[53] Diese Perspektive, die Taylor als eine „biozentrische Sicht auf die Natur" bezeichnet,[54] betont Gleichheit in der interdependenten Mitgliedschaft unterschiedlicher Spezies im gesamten Kontinuum des Lebens, Respekt für die Einzigartigkeit individueller Organismen und die biologische Bescheidenheit seitens des Menschen, um anzuerkennen, dass seine Spezies keinen intrinsisch überlegenen Wert in diesem Kontinuum hat.[55]

Lawrence Tribe, der ein Jahrhundert zuvor schrieb, drückte eine Verpflichtung aus, die „zur weiteren Ausführung wahrgenommener Obligationen gegenüber pflanzlichem und tierlichem Leben und Objekten von Schönheit

---

[49] Siehe William Baxter, *People or Penguins: The Case for Optimal Pollution* 17 (Columbia U. Press 1974).

[50] Siehe generell Singer, a.a.O., Anm. 40; Peter Singer, *The Expanding Circle* (Farrar, Straus & Giroux 1981); Peter Singer, *How Are We to Live?* (Prometheus Books 1995).

[51] Siehe oben, Anm. 44-48.

[52] Maimonides (Rabbi Moses ben Maimon), *Guide for the Perplexed*, in Jon Wynne-Tyson, *The Extended Circle: A Commonplace Book of Animal Rights* 191 (Centaur Press 1989).

[53] Taylor, a.a.O., Anm. 46, S. 13.

[54] Ders. S. 245. (Obwohl Taylor für den intrinsischen Wert nichtmenschlicher Tiere argumentiert, findet er es dennoch schwierig sich von den Anhaftungen der Homozentrizität zu befreien. Sein Standpunkt zeigt die Spuren von Homozentrizität wenn er argumentiert, dass nichtmenschliche Tiere nicht als potentielle Träger moralischer Rechte betrachtet werden können, obgleich er nichtsdestotrotz glaubt, dass sie Träger legaler Rechte sein können.)

[55] Ders. S. 99-100.

ermutigt, ohne nachdrücklichem Bezug auf menschliche Interessen."[56] Tom Regan hat ähnlich argumentiert, dass nichtmenschliche Tiere intrinsischen Wert haben, Subjekte in ihrem eigenen Recht sind, in Formen Leiden die moralisch relevant sind für Formen in denen Menschen leiden, und bestimmte unantastbare Rechte haben.[57]

Für homozentrische Theoretiker, im Gegensatz dazu, hängt der Wert eines individuellen nichtmenschlichen Tieres oder einer Spezies von seinem bzw. ihrem Wert für den Menschen ab.[58] Der Homozentrist William Baxter schreibt daher: „Zu erklären, dass es ein Problem mit der Umweltverschmutzung oder ein Umweltproblem generell gibt, heißt, zumindest implizit, zu sagen, dass eine oder mehr Ressourcen nicht zur Maximierung menschlicher Befriedigungen verwendet werden."[59] Der homozentrische Peter Singer schlägt eine welfaristisch-utilitaristische Theorie vor, die Menschen dazu auffordert, ihre eigenen Bedürfnisse mit den Bedürfnissen nichtmenschlicher Tiere auszubalancieren, in der Form, dass dadurch unnötiges Tierleid vermieden wird ohne dabei die Priorität menschlicher Interessen zu kompromittieren.[60] Für Singer kann das Vorhandensein von Unterschieden in der kognitiven Fähigkeit korrespondierende Unterschiede im Grad moralischer Wichtigkeit mit sich bringen, und indem er dies sagt, schlägt er implizit eine Position vor, die karikiert werden kann als insistierend: um so mehr sie wie wir sind, um so wertvoller sind sie.[61] In anderen Worten, die Spezies-Barriere ist aufgeweicht – aber nur bis zu dem Punkt, an dem die Ähnlichkeit zur menschlichen Spezies deutlich bleibt. Diese Position ist voller Probleme: zum Beispiel, es mag einige Leser erstaunen, dass Singer bezweifelt, dass für Tiere auf dem Weg zur Schlachtung, ihr schmerzloser Tod wirklich überhaupt eine Beraubung um etwas ist.[62]

Der Konflikt zwischen ‚intrinsic value theorists' (A.d.Ü.: Theoretikern die den intrinsischen Wert vertreten) und homozentrischen Theoretikern kann scharf

[56] Tribe, a.a.O., Anm. 47, S. 1341.

[57] Siehe oben, Anm. 48.

[58] See oben, Anm. 49-50.

[59] Baxter, a.a.O., Anm. 49, S. 17.

[60] Singer, a.a.O., Anm. 40, S. 3-6.

[61] Siehe ders.

[62] Siehe Peter Singer, *Animals and the Value of Life, in Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy* 338, 358-59 (Tom Regan ed., 2d ed., Random House 1986); Nussbaum, a.a.O., Anm. 6, S. 1542.

umrissen sein oder er kann verhalten sein. Ann E. Carlson zum Beispiel wählt eine mittige Ansicht, die sie „menschlich-zentrierte Positionierung" („human-centered standing") nennt.[63] Die Sicht kombiniert beides, einen gewissen Grad des Respekts für den intrinsischen Wert nichtmenschlicher Tiere, gepuffert durch letztendliches Festhalten am Homozentrismus.[64]

Mit einigen der Unterschiede zwischen diesen beiden Ideologien uns vorliegend, möchte ich reflektierend einen Schritt zurückgehen, um die unterschiedlichen Psychologien zu betrachten, die diesen Ideologien zugrunde liegen. Lassen Sie uns zu diesem Zweck die sehr verschiedenen emotionalen Reaktionen auf nichtmenschliche Tiere betrachten, die Menschen durchschnittlich haben.

III. MENSCHLICHE EMOTIONEN GEGENÜBER NICHTMENSCHLICHEN TIEREN

In der traditionellen homozentrischen Sicht, ist der rationale und emotionale Wert eines nichtmenschlichen Tieres nicht mehr als sein Wert für Menschen.[65] Unter homozentrischen Theoretikern ist es allgemein verbreitet, den Wert des Lebens eines nichtmenschlichen Tieres mittels einer Kosten-Vorteils Analyse zu schätzen, die „schwer zugunsten selbst des frivolsten menschlichen Vorteils gewichtet [ist]."[66] Sicherlich, utilitäre Blindenhunde und Militär- und Polizeihunde werden von ihren Hundeführern oft tief betrauert, zumindest teilweise wegen ihrer Nützlichkeit – aber selten, muss man zugeben, allein deswegen. Für viele Menschen verhält sich der emotionale Wert eines nichtmenschlichen Tieres invers proportional zu seinem menschlich utilitärem

63 Anne E. Carlson, *Standing for the Environment*, 45 UCLA L. Rev. 931, 935 (Apr. 1998).

64 Dies.

65 Siehe oben, Anm. 49-50.

66 St. Pierre, a.a.O., Anm. 5, S. 260. Wie George Bernard Shaw über sein Land bemerkte: „die Englische Nation hat nicht die Angewohnheit, Berücksichtigungen aus Sicht der Menschlichkeit mit ihren Interessen oder Freuden interferieren zu lassen." George Bernard Shaw, Address to the National Anti-Vivisection Society (London, 1900), in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 326.

Wert: der Tod von Farmtieren und Scheunenkatzen wird selten mit extremem Kummer beklagt.

Die utilitäre Bewertung nichtmenschlicher Tiere, die auf dem aufbaut, was ein Autor als „die Rhetorik menschlicher Besonderheit“ bezeichnet,[67] führt charakteristischerweise zu moralischen Grausamkeiten gegenüber denjenigen Tieren, für die generell wenig bis zu keiner empathischen menschlichen Reaktion besteht. Einige Autoren haben Parallelen zu dieser psychisch tauben Haltung, in der unberührten emotionalen Reaktion von Zusehern des Holocausts gefunden. Ein Autor hat dazu geäußert, „unsere Behandlung von Tieren ist in erschütternder Weise wie die Behandlung von Juden im Holocaust, besonders in Hinsicht auf die Fähigkeit normaler, guter Leute, das Leid, das geschieht zu rationalisieren und zu verneinen.“[68] Ein anderer Autor hat ebenso bemerkt:

> Was wissen sie – all diese Gelehrten, all diese Philosophen, all die Führer der Welt – über so jemanden wie dich? Sie haben sich selbst davon überzeugt, dass der Mensch, der schlimmste Missetäter aller Spezies, die Krone der Schöpfung ist. Alle anderen Geschöpfe wurden allein geschaffen, um ihn mit Gütern zu versorgen, mit Fellen, um gequält zu werden, vernichtet. In Beziehung auf sie sind alle Menschen Nazis; für Tiere ist es ein ewiges Treblinka.[69]

Hannah Arendt nannte die Reaktion gewöhnlicher Menschen auf moralische Grausamkeiten „die Banalität des menschlichen Bösen.“[70] Normale Leute tolerieren tatsächlich, wenden ihre Augen ab, richten sich nach oder verneinen Grausamkeiten derer sie sich bewusst sind. Psychologisch orientierte Holocauststudien machen diese normale, aber moralisch abstoßende menschliche Charakteristik zwingend klar.[71] Ähnlich, und ohne einen Rekurs auf Metaphern,

---

[67] Nussbaum, a.a.O., Anm. 6, S. 1544.

[68] Ders. S. 1511. Siehe Boris M. Levinson, *Grief at the Loss of a Pet, in Pet Loss and Human Bereavement* 61 (William J. Kay et al., eds., Iowa St. U. Press 1984).

[69] Isaac Bashevis Singer, *The Letter Writer, in The Collected Stories of Isaac Bashevis Singer* 271 (Saul Bellow trans., Farrar, Straus & Giroux 1982).

[70] Siehe Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (2d ed., Viking Press 1964).

[71] Für Bücher die spezielle Aufmerksamkeit auf dieses Phänomen richten, siehe Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (Harper Collins 1992); Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (Knopf 1996); Eric A. Johnson, *Nazi Terror: The*

gibt es eine unverkennbare Banalität des menschlichen Bösen in der Beziehung der menschlichen Spezies gegenüber anderen Spezies. Selbst der moralisch dickfelligste wird es schwer finden Berichte aus erster Hand über die Behandlung von Tieren durch die Fleischindustrie zu lesen.[72]

> Die ganze Schöpfung klagt unter dem Gewicht des Bösen, das wir Menschen diesen stummen, machtlosen Geschöpfen auferzwingen. Es sind unsere Herzen, nicht nur unsere Köpfe, die ein Ende all dessen fordern, die von uns verlangen, dass wir, für sie, die Gewohnheiten und Kräfte hinter ihrer systematischen Unterdrückung überwinden.[73]

Diese Beschreibungen menschlicher Gräueltaten gegenüber anderen Spezies liefern einige der härtesten Beweise über die Bereitschaft der normalen Person, andere Geschöpfe mit uneingeschränkter Grausamkeit und Verachtung für deren Empfindungen zu behandeln, und über die *emotionale Taubheit*, die Mitfühlsamkeit (‚compassion') abstumpft, die durch gewohnheitsmäßige Grausamkeiten produziert wird.[74] In diesen Berichten wird man nichts finden was auf die Existenz besonderer Schwierigkeiten hinweist, denen die Fleischindustrie bei der Rekrutierung von Individuen begegnet, die bereit sind ihre Anweisungen durchzuführen oder über Schadensersatzforderungen von Schlachthausarbeitern und Fleischverarbeitern wegen psychischer Belastung.[75] Die Situation verhält sich

---

Gestapo, Jews, and Ordinary Germans (Basic Books 1999); George Victor, *Hitler: The Pathology of Evil* (Brassey's 1998); Eric A. Zillmer u.a., *The Quest for the Nazi Personality: A Psychological Investigation of Nazi War Criminals* (L. Erlbaum Assoc. 1995).

[72] Siehe Ruth Harrison, *Animal Machines: The New Factory Farming Industry* (V. Stuart 1964); Singer, a.a.O., Anm. 40; Jim Mason & Peter Singer, *Animal Factories* (Crown 1980); Gerald Carson, *Men, Beasts and Gods: A History of Cruelty and Kindness to Animals* (Scribner 1972); Albert Leffingwell, *An Ethical Problem, or Sidelights upon Scientific Experimentation on Man and Animals* (2d ed., C.P. Farrell 1916); Hans Ruesch, *Slaughter of the Innocent* (Civitas 1983); Richard D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research* (2d ed., Natl. Anti-Vivisection Socy. Ltd. 1983); E. S. Turner, *All Heaven in a Rage* (St. Martin's Press 1964).

[73] Singer, a.a.O., Anm. 40, S. 25.

[74] Siehe oben, Anm. 72.

[75] Eine der seltenen ausdrücklichen Hinweise auf psychologische Schäden, die ein Schlachthausarbeiter erfährt, kommt in dieser Passage vor, die sich auf Kinder des 19. Jahrhunderts bezieht, denen in einem Chicagoer Schlachthaus Arbeit gegeben wurde:

> Manchmal ist einer zu sensibel um die Ansicht und die Geräusche dieses endlosen, furchtbaren Kampfes zwischen der gewaltsamen Lust des Menschen und dem Recht jedes Geschöpfes auf sein eigenes Leben auszuhalten. Ich las wie ein Junge, für den

völlig gleich, in Hinsicht sowohl auf die Leichtigkeit mit der durchschnittliche Menschen in die Armeen eingeführt werden können und ihnen befohlen werden kann Akte der Barbarei zu begehen, oder auf die Abwesenheit von Schwierigkeiten mit der man menschliche Scharfrichter bei ihrer sozial bestimmten Arbeit in Gefängnissen finden kann.

Was hinterfragt werden muss, sind genau diese Phänomene, die die Bereitschaft der normalen Menschheit beinhalten, an Akten der Barbarei und Grausamkeit teilzunehmen, an die sich die Mehrheit psychologisch gewöhnt hat und gegen die sie abgestumpft geworden ist. Die Untersuchung solcher Phänomene bildet den Schwerpunkt der Psychologie menschlicher Destruktivität, worüber es inzwischen einen beachtlichen Komplex an Literatur gibt.[76] Jedoch hat meines Wissens nach keiner der Psychologen die menschliche Destruktivität untersucht haben, die Forschungsergebnisse auf diesem Feld ausgedehnt auf die Ausbeutung und Misshandlung durch unsere Spezies, die aus der menschlichen

---

> ein Pfarrer einen Platz im Schlachthaus gesichert hatte, Tag für Tag blass und voller Übelkeit nachhause kam, unfähig zu essen oder zu schlafen, und der schließlich zu dem Pfarrer des Evangeliums des mitfühlenden Christus (A.d.Ü.: in der hier zitierten amerikanischen Quelle: ‚minister of the gospel of the compassionate Christ') kam und ihm sagte, dass er bereit wäre zu hungern falls nötig, aber, dass er keinen weiteren Tag im Blut waten könne. Die Grauenhaftigkeiten der Schlachtung hatten ihn so stark betroffen gemacht, dass er nicht mehr schlafen konnte.

C.W. Leadbeater, *Vegetarianism and Occultism*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 171.

Isaac Bashevis Singer widmete eine seiner Kurzgeschichten einer Beschreibung des Entsetzens die ein Tier-Schlachter erfährt:

> Yoineh Meir konnte keinen Trost finden. Jedes Zittern des geschlachteten Vogels wurde durch ein Zittern in Yoineh Meirs eigenem Innern beantwortet. Das Töten jedes Tieres, groß oder klein, verursachte ihm so viel Schmerz, als würde er seinen eigenen Hals aufschneiden. Von all den Strafen, die ihm hätten auferlegt werden können, war das Schlachten die schlimmste.

Singer, a.a.O., Anm. 69, S. 208-09.

[76] Viel der gegenwärtigen Forschung in diesem Gebiet, basiert auf der Grundlage, die geliefert wurde durch Karl Menninger's *Man Against Himself* (Harcourt Brace 1938), und Erich Fromm's *The Anatomy of Human Destructiveness* (Holt, Rinehart & Winston 1973). Für Bücher neueren Datums die weitere Quellen bieten, siehe Leonard Berkowitz, *Aggression: Its Causes, Consequences, and Control* (Temple U. Press 1993); Robert I. Simon, *Bad Men Do What Good Men Dream: A Forensic Psychiatrist Illuminates the Darker Side of Human Behavior* (Am. Psychiatric Press 1996); Ervin Staub, *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence* (Cambridge U. Press 1989).

Ernährung resultieren, aus Tierexperimenten, Mode, Sport und religiösen Bräuchen.

Viel der destruktiven psychologischen Einstellung der Menschheit gegenüber Tieren findet man in ihrem rein utilitären Standpunkt, wie sich in der blinden oder dummen Überzeugung ausdrückt, dass „Tiere keine Schmerzen [empfinden]. Ihre Schreie sind genau wie das Quietschen eines Standbohrers.“[77]

Und so geht das Leiden nichtmenschlicher Tiere weiter. Peter Singer hat erklärt: „Die Bedeutung dessen, was wir Fleisch liefernden Tieren antun, geht über harte Statistiken hinaus. Die destruktiven Impulse der menschlichen Geisteshaltung kommen in dem Leid dieser Geschöpfe erbittert ans Licht und die meisten von uns schrecken natürlicherweise vor dem Anblick zurück.“[78] In Singers Buch, *Animal Liberation*, katalogisiert ein Kapitel mit dem Titel „Tools for Research“ menschliche Gräueltaten an Tieren, die sich vom Grad oder der Art her, nicht von denen unterscheiden, die von den berüchtigten Nazi-Doktoren

---

[77] Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 556-57. Siehe Lorin M. Suber, *Out from under the Microscope: A Case for Laboratory Animal Rights*, 2 Det. C.L. Rev. 511 (1987).

Die menschliche Annahme, dass Tiere kein Bewusstsein haben, beinhaltet einen hohen Grad an Entpersonalisierung und psychischer Taubheit. Das Gleiche war der Fall bei Verübenden von Genoziden. Die metaphorische Andeutung, dass der Schmerz eines Tieres nicht mehr als „das Quietschen eines Standbohrers“ ist, lässt einen an einen schrecklichen, hässlichen und illustrativen Fall denken, der sich in einer nicht-metaphorischen Maschinenwerkstatt beitrug. Es bietet sich an den Fall zu schildern, weil er ein Beispiel ist, für den Grad, zu dem Menschen gegenüber dem Schmerz eines anderen abgehärtet sein können. Solche Beispiele sind bei weitem nicht selten.

Einer der Holocaustüberlebenden machte eine Aussage über ein Erlebnis, das er als Zwangsarbeiter in einer Maschinenwerkstatt im Konzentrationslager Mauthausen machte. Einmal machte ein Mitgefangener einen Fehler als er ein Stück Holz auf einer Kreissäge schnitt. Der zuständige Nazi-Offizier kam herüber, um ihm eine Lehre zu erteilen, griff nach dem Arm des Mannes und führte ihn durch die Säge. Dann nahm er den abgetrennten Arm und warf ihn in eine Ecke. Der arme Mann rannte in einem Anfall panischer Angst, um seinen Arm zurückzubekommen und versuchte verzweifelt ihn wieder anzubringen. Er starb kurz danach an Blutverlust. Keiner half ihm. Dies basiert auf der Aussage von Herbert J., U.S. soldier in the 11th Armored Infantry Division, born in Maine, 1921. *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* (Yale U.) (Das Archiv enthält mehr als 4.000 Aussagen, die seit 1979 aufgezeichnet wurden, von überlebenden Opfern und anderen Zeugen des Holocausts). Siehe *Witness: Voices from the Holocaust* (Joshua M. Greene & Shiva Kumar 1999) (videotape).

[78] Singer, a.a.O., Anm. 40, S. 69.

begangen wurden.[79] In den Kapiteln „Down to the Factory Farm," werden menschliche Gräueltaten einer anderen Art beschreiben, in dem Kontext eines Berichts über die menschliche „Produktion" von Tieren zur Schlachtung.[80]

Utilitaristen entschuldigen viele dieser menschlichen Zwecke, für die Tiere eingesetzt werden, aber sie entschuldigen im gleichen Atemzug nicht die Art menschlicher Destruktivität, wie sie jedes Jahr in der Stadt Hegins, Pennsylvania, veranschaulicht wurde, wo bis 1999 jährlich am ‚Labour Day' ein Volksfest gesponsert wurde, in dem achttausend Tauben aus Käfigen gelassen und von der Nähe aus „zum Spaß" abgeschossen wurden.[81] Die die nicht direkt getötet waren, sondern nur verletzt, wurden dann mit schadenfroher Rücksichtslosigkeit von jungen Kindern erledigt, deren Aufgabe es war, die verletzen Geschöpfe durch das Verdrehen ihrer Hälse oder wiederholtes Schlagen gegen den Bürgersteig oder Mauern zu töten.[82] Die Anziehung der Veranstaltung für die menschlichen Mitglieder der Gemeinde, die die Gewalt hierin verüben, ist transparent.[83]

Ein weiteres Beispiel menschlicher Destruktivität gegenüber anderen Spezies wird in dieser kurzen Liste von Gräueltaten ausreichen. Es stammt von einem Augenzeugenbericht über Tierexperimente, die am ‚Jansenist seminary' von Port-Royal im späten 17. Jahrhundert durchgeführt wurden:

> Sie erteilten Hunden mit völliger Gleichgültigkeit Schläge und machten sich über diejenigen lustig, die die Geschöpfe bemitleideten, als ob sie Schmerzen empfinden würden. Sie sagten Tiere wären Uhren; dass die Schreie, die sich ausstießen, wenn sie geschlagen wurden, nur das Geräusch einer kleinen Sprungfeder wäre, die man berührt hätte, dass aber der Körper insgesamt ohne Gefühl wäre. Sie nagelten arme Tiere an ihren

---

[79] Ders. S. 76-77.

[80] Ders. S. 92-162.

[81] Environment News Service, *Labor Day Pigeon Shoot Called Off* <http:// ens.lycos.com/ens/aug99/1999L-08-17-03.html> (accessed Nov. 21, 2001).
Man ist an Norman Cousins Beobachtung erinnert: "Das wesentliche in der Angelegenheit ist, dass manche Menschen gerne die Verletzung oder den Tod lebender Dinge verursachen. Und viele derjenigen die das nicht mögen, sind gegenüber denjenigen gleichgültig die es mögen. Norman Cousins, In Place of Folly 156 (Harper & Brothers 1961).

[82] Siehe Environment News Service, a.a.O., Anm. 81.

[83] Siehe Gary L. Francione, *Ecofeminism and Animal Rights: A Review of Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, 18 Women's Rights L. Rep. 95, 98 (1996); Francione, a.a.O., Anm. 4, at xiii-xv.

vier Pfoten auf Bretter, um sie zu vivisezieren und die Zirkulation des Blutes zu sehen, was ein wichtiges Konversationsthema war.[84]

Die Absicht des Autoren, ist nicht den Leser in ein Inventar von Schrecken, die Tiere erlebt haben und die von Menschen verübt wurden, einzutauchen, sondern eher, das Phänomen menschlicher Destruktivität gegenüber anderen Spezies in einiger Distanz anzuzeigen. Die Vergleiche, die gemacht wurden mit Grausamkeiten, die von normalen Bürgern während des Holocausts begangen wurden, beziehen sich auf ernüchternde Fakten, die jeder Psychologe der sich mit menschlicher Destruktivität befasst, berücksichtigen muss.

Was können wir von solchen Vergleichen lernen? Wie nun diskutiert werden soll, involvieren die Gräueltaten, die von der menschlichen Spezies begangen werden, in beiden Fällen zwei psychologisch basierende Realitäten: Narzissmus und Spezies-Selbstsucht (‚narcissism and species selfishness'). [85]

IV. HOMOZENTRISMUS VERSUS MENSCHLICHER ZUNEIGUNG GEGENÜBER TIEREN

Homozentrismus versucht, wie wir gesehen haben, die menschliche Spezies zu erhöhen durch das Richten von Aufmerksamkeit auf Charakteristiken, die die putative Einzigartigkeit des Menschen identifizieren.[86] Ein Autor, der für die Notwendigkeit des Homozentrismus argumentiert, zitiert die folgende spezies-chauvinistische Passage mit scheinbarer Genugtuung: „Zur Hölle mit den Rechten der Natur. Die Natur wird Rechte haben, sobald sie Pflichten bekommt. In dem Moment, wo wir Vögel sehen, Bäume, Insekten und Eichhörnchen, die den Müll aufsammeln, Geld für wohltätige Zwecke spenden und im Park auf unsere Kinder aufpassen, werden wir sie wählen lassen."[87]

---

[84] Nicholas Fontaines, *Mémoires pour sérvir à l'histoire de Port- Royal* (1738), 2:52-53, in Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man- Machine: Animal Soul in French letters from Descartes to La Mettrie* (Oxford U. Press 1940); Singer, a.a.O., Anm. 40, S. 209.

[85] Siehe unten, Anm. 117-148.

[86] Siehe oben, Anm. 35-36; Rowan, a.a.O., Anm. 90.

[87] David R. Schmahmann & Lori J. Palacheck, *The Case Against Rights for Animals*, 22 B.C. Envtl. Aff. L. Rev. 747, 751 (1995) (zitiert P. J. O'Rourke, *Save the Planet? We're All Going to Die Anyway*, Providence Phoenix 6 (Sept. 8, 1994)).

Die Bewegung menschlicher Überlegenheit (‚human superiority movement') ist fest verwurzelt und am Gedeihen. Besessen mit oder durch dieses Mindset und den damit assoziierten Emotionen, macht es vollständig Sinn davon auszugehen, dass „die Welt geschaffen [wurde] zum Vorteil der Menschen, die die Krone der natürlichen Hierarchie darstellen. Dadurch dass die Menschen mit Vernunft ausgestattet sind, befinden sie sich in der natürlichen Ordnung in einer übergeordneten Stellung und deshalb dürfen sie die Natur als Ganzes, ohne moralische Schuldgefühle tyrannisieren."[88] Und so folgt die allgemeine Geltendmachung, dass „alles zum Vorteil derer, die Verstand besitzen, existiert – das heißt für Menschen."[89]

Die Schwierigkeit mit der homozentrischen Position ist sicher nicht die überzeugende Kraft, die sie für die Mehrheit von Menschen hat, sondern eher die fragwürdige Rechtfertigung ihrer hauptsächlichen Grundlage: dass die menschliche Spezies einzigartig ist, speziell und in sich selbstrechfertigenderweise wertvoll.[90] Wie ein Autor kommentiert hat, „ist das echte Problem bewusster Rationalität als unterscheidender Charakteristik nicht, dass die meisten Tiere in diesem Sinne rational sind, sondern dass manche Menschen es nicht sind."[91] Diese Beobachtung kann gemacht werden, *mutatis mutandis*, für jede angebliche unterscheidende Charakteristik, außer vielleicht für eine: dass die menschliche Spezies sich, normalerweise, an der Spitze der Nahrungskette befindet. Aber von dieser Tatsache allein folgt keine moralische Wichtigkeit. Zu glauben, dass unsere Spezies eine privilegierte moralische Position genießt, nur wegen unserer dominanten evolutionären Position, mag schließlich nicht mehr als reine Voreingenommenheit sein.[92]

---

[88] Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 534.

[89] Ders. S. 556.

[90] Für Beispiele für die vielen Versuche die Einzigartigkeit der menschlichen Spezies zu identifizieren, siehe oben Anmerkungen 35-36; Andrew N. Rowan, *Of Mice, Models, and Men: A Critical Evaluation of Animal Research* 74-90 (St. U. of N.Y. Press 1984); und Singer, a.a.O., Anm.. 40, S. 8.

[91] Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 565-66.

[92] Siehe ders. S. 561; Singer, a.a.O., Anm. 40, S. xiii.

> Ich fordere sie auf anzuerkennen, dass ihre Einstellungen gegenüber Mitgliedern anderer Spezies eine Form des Vorurteils sind, die nicht weniger ablehnenswert sind, als das Vorurteil gegenüber der Rasse oder dem Geschlecht einer Person … Lebewesen zu diskriminieren, allein aufgrund ihrer Spezies, ist eine Form des Vorurteils, es ist in

Stark mit dem Homozentrismus im Einklang stehend, ist die Darlegung, dass tiefe Zuneigung gegenüber Tieren eine psychologische Abweichung ist. Leser, die mit den sogenannten „Nosologien“ der psychologischen Pathologie nicht vertraut sind, brauchen vielleicht nicht mehr als dies wissen: Psychologen und Psychiatern hat es darüber untereinander an Einstimmigkeit gefehlt, was echte psychologische Pathologie ausmacht – als im Gegensatz stehend zu Eigenschaften, Einstellungen und Verhaltensweisen, die als Pathologien bezeichnet werden, allein weil sie sozial unbequem sind.[93] Leider sind die Kategorien der psychologischen Pathologie über die Zeit hinweg extrem fließend gewesen und verkörperten häufig frühere Beurteilungen die vorherrschende soziale Werte reflektieren.[94] In dem vorliegenden Kontext ist es nicht anders, in dem einige Psychologen und Ärzte behauptet haben, dass tiefe emotionale Bindung an ein nichtmenschliches Tier „pathologisch [wird] wenn der Bindungsaustausch (‚attachment interchange’) zwischen Mensch und Haustier solch eine Bedeutung für den Menschen annimmt, dass er eine größere Priorität besitzt, als der Bindungsaustausch mit anderen Menschen.“[95]

Dies ist natürlich ein direktes Statement von Homozentrismus der psychiatrischen Variante. Die Sicht, die dadurch ausgedrückt wird, wird zum Teil durch die Tatsache unterstützt, dass es in den meisten der heutigen Gesellschaften keine kulturell akzeptable Form gibt, in der der Tod eines Haustieres betrauert werden kann.[96] So machen ungeprüfte Grundlagen ihren Weg in den normalen Diskurs, wie wenn ein Psychologe schreibt, dass „es eine kleine Anzahl von Menschen [gibt], die vielleicht aus ihrer Unfähigkeit heraus gesunde Beziehungen mit anderen Menschen einzugehen, das vernünftige Maß übersteigende

---

der gleichen Weise unmoralisch und unhaltbar, wie die Diskriminierung aufgrund von Rasse unmoralisch und unhaltbar ist.

Ders. S. 255.

[93] Interessierte Leser können beginnen mit Herb Kutchins & Stuart A. Kirk, *Making Us Crazy: DSM: The Psychiatric Bible and the Creation of Mental Disorders* (The Free Press 1997).

[94] Siehe ders.

[95] E. K. Rynearson, *Owner/Pet Pathologic Attachment: The Veterinarian's Nightmare, in Pet Loss and Human Bereavement* 143, (William J. Kay et al. eds., Iowa St. U. Press 1984).

[96] Siehe Marc A. Rosenberg, *Clinical Aspects of Grief Associated with Loss of a Pet: A Veterinarian's View*, in Kay u.a., a.a.O., Anm. 95, S. 123.

(‚unreasonable') Bindungen zu ihren Haustieren haben."[97] Die Verwendung von solchen Begriffen wie „gesund" und „unvernünftig" (‚unreasonable') in diesem Statement sind Kennzeichen von Homozentrismus.

Die homozentrische emotionale Reaktion der Menschheit auf nichtmenschliche Tiere steht in starkem Gegensatz zur emotionalen Reaktion der vergleichsweise wenigen Menschen die nichtmenschliche Tiere intrinsisch schätzen. Die intrinsische Bewertung nichtmenschlicher Tiere heißt mit der Tradition menschlicher Ausbeutung nichtmenschlicher Tiere zu brechen, und vielleicht anzuerkennen, dass nichtmenschliche Tiere in vielen Formen „besser" sind als Menschen. Vor zwei Jahrhunderten kommentiere Madame de Staël, „um so mehr ich von Menschen sehe, um so mehr mag ich Hunde."[98] Robert Louis Stevenson bemerkte: „Sie denken dass diese Hunde nicht im Himmel sein werden! Ich sage ihnen, sie werden dort sein, lange bevor irgendjemand von uns da sein wird."[99] Mark Twain schrieb mit scharfsinnigem Witz:

> Im Studieren der Eigenschaften und Dispositionen der sogenannten niedrigen Tiere, und im Kontrastieren dieser zu denen des Menschen, finde ich das Ergebnis beschämend für mich.[100]

> Der Mensch ist das einzige Tier, das mit Scham errötet, oder erröten muss.[101]

> Der Himmel geht nach Wohlwollen; wenn er nach Verdienst ginge, würde ihr Hund hineingehen und Sie würden draußen bleiben.[102]

Der Psychologe Wallace Sife beobachtete: „Es ist leicht zu glauben, dass die meisten Haustiere besser sind als viele Menschen. Sie sind die reinste Liebe, Akzeptanz und Vertrauen. Die vielen Übel der Menschheit haben die Reinheit ihres Geistes nicht korrumpiert."[103] Er bemerkte auch, dass die Trauer die von

[97] Herbert A. Nieburg & Arlene Fischer, *Pet Loss: A Thoughtful Guide for Adults and Children* 3 (Harper & Row 1982).

[98] Madame de Staël, *Mémoirs*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 68.

[99] Robert Louis Stevenson, *Familiar Studies of Men and Books*, in Wynne- Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 191.

[100] Mark Twain, *Following the Equator*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 382.

[101] Ders.

[102] Mark Twain, *What Is Man?*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 383.

[103] Wallace Sife, *The Loss of a Pet* 58 (Howell Book House 1993). Man ist an Dostojewskis ähnliche Reflektion erinnert: "Mensch, rühme dich nicht deiner selbst über deine

vielen Menschen beim Verlust ihrer ‚companion animals' erlebt wird, größer ist, als wenn es um einen Menschen geht.[104] Der Veterinärchirurg Willam J. Kay, D.V.M. (Doctor of Veterinary Surgery), Chief of Staff des Animal Medical Center in New York City, hat ähnlich bemerkt:

> Die Veterinärärzteschaft versteht schon seit langem, dass für Haustierbesitzer – besonders für die, die einem Verlust ihres Haustieres entgegensehen – ein Tier niemals "nur ein Hund" oder "nur eine Katze" ist. Wir haben festgestellt, dass für viele unserer Klienten keine größeren emotionalen Bindungen existieren.[105]

Ein Rechtskommentator schrieb vor kurzem:

> Viele Leute die Hunde als ihre Familienmitglieder lieben und schätzen, tun dies wegen der Eigenschaften, die Hunde häufig verkörpern. Diese Eigenschaften stellen einige der besten menschlichen Eigenschaften dar, einschließlich von Loyalität, Vertrauen, Mut, Spielsinn und Liebe … . Zur gleichen Zeit fehlen Hunden typischerweise die schlimmsten menschlichen Eigenschaften, einschließlich Habsucht, Apathie, Kleinkariertheit und Hass.[106]

Er geht darin weiter das zu betrachten, was er als ein „phänomenologisches Argument" bezeichnet, dass „Menschen nicht in irgendeinem Sinne den anderen Tieren überlegen, sondern im Gegenteil unterlegen [sind]."[107] Von diesem Standpunkt aus gesehen:

> [Machen] Menschen in der Erfüllung ihrer Ziele Fehler, durch den freien Willen und Selbstbestimmung. Tiere, auf der anderen Seite, können solche Fehler nicht machen; sie erfüllen selbsttätig ihre Wesensart. Daher stellt unsere Fähigkeit unsere Natur zu erfüllen, uns auf ein tieferes Level als

---

Überlegenheit gegenüber den Tieren: sie sind frei von Sünde, und du, mit deiner Größe, verpestest die Welt durch dein Erscheinen auf ihr, und hinterlässt nach dir die Spuren deiner Fäulnis." Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 71.

[104] Sife, a.a.O., Anm. 103, S. 125.

[105] William J. Kay, *Foreword*, in Nieburg & Fischer, a.a.O., Anm. 97, at xi (Betonung hinzugefügt).

[106] Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 539.

[107] Ders. S. 562.

andere Tiere. Wir sind fehlerhaft, während andere Tiere es nicht sind, und dies wirkt der Theorie evolutionärer Überlegenheit entgegen.[108]

Ein anderer Autor hat beobachtet, dass „statt der Höchste zu sein, ist der Mensch in einiger Hinsicht der Niedrigste des Tierreichs. Der Mensch ist das unkeuscheste, das am meisten betrunkenste, das selbstsüchtigste und eingebildetste, das geizigste, das hypokritischste und das blutdürstigste aller irdischen Geschöpfe."[109] Dieser Standpunkt entfernt sich so sehr von der traditionellen Annahme menschlicher evolutionärer Überlegenheit, dass er kontraintuitiv erscheint. In diesem Kontext argumentiert ein anderer Autor:

> Der Evolutionstheorie zufolge ist der Unterschied zwischen den Spezies keiner verschiedener Kategorien, sondern nur einer des Grades. Da ist nichts an diesem Grad des Unterschieds, das so groß ist, dass es die Beherrschung rechtfertigt, die unsere Spezies den anderen Spezies auf diesem Planeten auferzwingt.[110]

In dieser Perspektive unterstützenden Weise schreibt der Bezirksrichter District Judge Altimari im Fall Kostiuk v. Town of Riverhead, den Humoristen und Hundeliebhaber James Thurber zitierend: „Der Hund ist dabei selten erfolgreich gewesen, den Menschen auf sein Level der Weisheit hochzuziehen, aber der Mensch hat den Hund oft runter auf seines gezogen."[111] Auf der ernsthaften, wissenschaftlichen Seite haben Studien der bekannten Primatologen Dr. Jane Goodall und Dr. Roger Fouts gezeigt, dass Schimpansen

> hochintelligente, ihres Selbst bewussten Individuen [sind], mit komplexen emotionalen und sozialen Leben, dass sie einen breiten Umfang von Emotionen ausdrücken, einschließlich Freude, Traurigkeit, Trauer, Angst und selbst einen Sinn für Humor … . Menschenaffen und zahlreiche andere Spezies sind wie Menschen, in Formen, die moralisch und rechtlich

---

[108] Kelch, a.a.O., Anm. 7, S. 562. Für eine Ausführung dieses Punktes, siehe Michael Ruse, *Philosophy of Biology Today* 53 (St. U. of N.Y. Press 1988); Michael W. Fox, *What Future for Man and Earth? Toward a Biospheric Ethic*, in *On The Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics* 219 (Richard Knowles Morris & Michael W. Fox eds., Acropolis Books 1978); Charles Hartshorne, *Foundations for a Humane Ethics*, in *On The Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics* 169 (Richard Knowles Morris & Michael W. Fox eds., Acropolis Books 1978); James Rachels, *Darwin, Species, and Morality*, 70 Monist 98, 100-01 (1987).

[109] J. Howard Moore, *The Universal Kinship*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 216.

[110] St. Pierre, a.a.O., Anm. 5, S. 257-58.

[111] 570 F. Supp. 603, 604 (E.D.N.Y. 1983).

> relevant sind – sie erfahren Schmerzen und Freude und besitzen den Wunsch Freude zu erfahren und Schmerz zu vermeiden.[112]

Tatsächlich haben einige Autoren sich das Herz gefasst, um noch weiter gegen die kontraintuitive Reaktion ihrer Leser anzugehen, indem sie sagen, dass in Hinsicht auf individuelle kognitive Begabungen und Fähigkeiten, ein durchschnittlicher erwachsener Schimpanse generell mehr moralische Berücksichtigung verdient als ein menschliches Kind, dem es an diesen kognitiven Fähigkeiten mangelt und das niemals dieselbe Qualität und Art des Bewusstseins erreichen kann, die die Lebenswelt des Schimpansen charakterisiert.[113]

Eine eloquente und aufmerksame Zusammenfassung dieser Art menschlicher emotionaler Reaktion auf nichtmenschliche Tiere wurde von dem Naturforscher Henry Beston formuliert:

> Wir brauchen ein anderes und ein weiseres und vielleicht auch ein mehr mystisches Konzept von Tieren. Entfernt von der universalen Natur und über komplizierte Stratageme lebend, untersucht der Mensch in der Zivilisation das Geschöpf durch die Brille seines Wissens, und sieht dadurch eine Feder vergrößert und das ganze Bild in Verzerrung. Wir sehen auf sie für ihre Unvollständigkeit herab, wegen ihres tragischen Schicksals dessen, dass sie so weit unter uns Form angenommen haben. Und darin irren wir, und wir irren sehr gewaltig. Denn das Tier soll nicht durch den Menschen gemessen werden. In einer Welt, die älter und vollständiger ist als unsere, bewegen sie sich vollendet und vollständig, begabt mit Erweiterungen der Sinne, die wir verloren oder nie erlangt haben, lebend durch Stimmen, die wir niemals hören werden. Sie sind keine Brüder, sie sind keine Untergebenen; sie sind andere Nationen, die mit uns im Netz des Lebens und der Zeit gefangen sind, Mitgefangene der Pracht und der Qualen der Erde.[114]

Das konzeptuelle Rahmenwerk, aus dem heraus diese Art der naturalistischen Beobachtung gemacht wurde, muss nicht, wie Beston erklärt,

---

[112] Tischler, a.a.O., Anm. 2, S. 749.

[113] Siehe James Rachels, Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism 129-72 (Oxford U. Press 1990); Alasdair MacIntyre, Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues 11-19 (Carus Publg. Co. 1999).

[114] Henry Beston, *The Outermost House* 19-20 (Ballantine Books 1928).

„mystisch" in seiner Natur verbleiben; es ist intensiv und detailliert von dem vergleichsweise wenig bekannten Biologen Jakob Johann von Uexküll erforscht worden. Von Uexküll versuchte, basierend auf einer sorgfältigen Studie physiologischer Beweise zu rekonstruieren, wie individuelle nichtmenschliche Tiere sich – in der Komplexität aufwärts von der einfachen Amöbe und dem Pantoffeltierchen an bewegend – der Welt, in der sie leben bewusst sind. Seine Kernstudie ist bislang nicht aus dem Deutschen übersetzt, obwohl fast ein Jahrhundert vergangen ist.[115] Von Uexküll war vielleicht der erste phänomenologische Biologe, der die Umwelt aus dem Standpunkt der Innenwelten, der Vielzahl von Spezies die er studierte, beschrieben hat.[116]

Sobald die Unabhängigkeit, die Integrität und die Realität der Lebenswelten anderer Spezies akzeptiert werden, auf sowohl einem intellektuellem als auch auf einem emotionalen Level, ist es nur ein einziger Schritt weiter, anzuerkennen, dass sie Zwecke an sich selbst (‚ends in themselves') darstellen, unabhängig von menschlichen Interessen. Doch werden beträchtliche Blockaden in den Weg von jedem gestellt, der diesen Schritt macht; es sind Blockaden, die durch normale und tiefverwurzelte menschliche Psychologien fest in den Weg gestellt werden.

V. MENSCHLICHER NARZISSMUS UND SPEZIES-SELBSTBEZOGENHEIT

Alle Geschöpfe sind bis zu einem gewissen Grad narzisstisch. Menschen sind selbst-absorbiert in ihrer Erfahrung des Familienlebens, der Arbeit und im

[115] Jakob Johann von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (J. Springer 1921) [im Folgenden *Umwelt und Innenwelt*]. Siehe Jakob Johann von Uexküll, *Theoretical Biology* (D. L. Mackinnon trans., Harcourt Brace 1926); Jakob Johann von Uexküll, *A Stroll through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds, in Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept* 5-80 (Claire H. Schiller ed., Int'l U. Press, 1957) (zuerst veröffentlicht als *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1934).

Eine Beziehung zu Uexkülls Forschung hat die Arbeit des niederländischen Physiologen-Philosophen F. J. J. Buytendijk. Buytendijk versuchte aus bekannten Daten die Bewusstseinswelt des Hundes zu rekonstruieren. Siehe F. J. J. Buytendijk, *The Mind of the Dog* (Unwin Brothers, Ltd. 1935); F. J. J. Buytendijk, *Pain: Its Modes and Functions* (Eda O'Shiel trans., U. of Chi. Press 1943).

[116] Siehe *Umwelt und Innenwelt*, a.a.O., Anm. 115.

Spiel. Selbst-Absorbiertheit (‚self-absorption') kann wünschenswert und gesund sein oder sie kann zu einer klinischen Störung werden. Klinischer Narzissmus beinhaltet einen Grad an Selbst-Absorbiertheit, der ein Bewusstsein der persönlichen Bedürfnisse, Wünsche und Gefühle anderer blockiert.[117] Solch extremer Narzissmus beeinträchtigt ein mitfühlendes Bewusstsein dieser Art: aus der Perspektive des klinischen Narzissten werden andere – Tiere sowohl wie Menschen – zu bloßen Erweiterungen des Selbst.[118] Die getrennte Integrität des anderen wird weder wahrgenommen noch respektiert.[119]

Erich Fromm untersuchte was er als „bösartigen Narzissmus" bezeichnete.[120] Fromm legte dar, dass Narzissmus bösartig wird, wenn die Starrsinnigkeit eines Individuums ausgeprägt und akut wird.[121] Bösartiger Narzissmus ist charakterisiert durch das Bedürfnis immer Recht zu haben, durch Hochmut und durch eine Verneinung persönlicher Fehlbarkeit.[122] Er ist auch charakterisiert durch Dissimulation – durch eine Tendenz zu lügen, sich vor unangenehmen Wahrheiten zu verstecken und potenziell schädigende Wahrheiten vor anderen zu verbergen.[123] Der starrsinnige Anspruch des Narzissten und seine Weigerung anzuerkennen was wahr ist, machen die psychologische Behandlung des Zustands etwa schwierig bis zu praktisch unmöglich. Narzissmus ist ein Zustand, der extreme Verschlungenheit beinhalten kann, da das Individuum bevorzugt auszuweichen und Dinge zu verdrehen, statt die Realität zu konfrontieren.[124]

Es ist klar, dass nicht bloß einzelne Individuen narzisstisch sind, sondern auch ganze Gruppen von Menschen.[125] Wenn eine Gruppe bösartig narzisstisch

---

[117] Siehe Steven J. Bartlett, *Narcissism and Philosophy*, 19 Methodology & Sci. 16, 17 (1986) [im Folgenden *Narcissism and Philosophy*].

[118] Ders.

[119] Ders.

[120] Siehe Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (Harper & Row 1964); Erich Fromm, *Anatomy of Human Destructiveness*, a.a.O., Anm. 76.

[121] Siehe ders.

[122] Ders.

[123] M. Scott Peck hat sich auf die Verknüpfung zwischen Narzissmus und Lügen konzentriert. Siehe M. Scott Peck, *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil* (1st ed., Simon & Schuster 1983).

[124] Siehe *Narcissism and Philosophy*, a.a.O., Anm. 117, S. 19.

[125] Siehe z.B. Robert Waelder, *Lettre sur l'étiologie et l'évolution des psychoses collectives*, 3 Correspondance: Esprit, l'éthique et la guerre 85-150 (Institut International de

wird, tendiert das Kollektiv dazu, Nicht-Mitglieder als entpersonalisierte Objekte zu behandeln.[126] Die Gruppe ist unwillens – und in einem psychologisch fundamentalen Sinne unfähig – die Grenzen anderer anzuerkennen, ihre Getrenntheit und die Realität derer Erfahrungswelten, und verweigert somit anzuerkennen, dass andere, Personen in ihrem eigenem Recht sind.[127] Nationalistische Gruppen, die durch die grandiose Selbstliebe und Selbst-Absorbiertheit ihres Narzissmus geblendet sind, erkennen charakteristischerweise nicht den Wert von anderen an, die nicht Mitglieder ihrer Gruppe sind.[128] Andere werden als dehumanisiert und ohne intrinsischen Wert betrachtet. Zahlreiche Studien wurden diesem Phänomen gewidmet,[129] aber selten wurde die Hypothese dahingehend vorgebracht, dass eine ganze Spezies bösartig narzisstisch werden kann und es bereits ist.[130]

Dieser Kommentar wird diese Hypothese nur in dem Kontext betrachten, hinsichtlich der in unserer Spezies festverwurzelten Gewohnheit der Ausbeutung und Tötung anderer Spezies, während von uns starrsinnig die Vorstellung aufrechterhalten wird, dass das Leiden und die Vernichtung, die wir anderen Tieren zufügen, moralisch unbedeutend seien.

Wie beobachtet wurde, ist die menschliche Reaktion auf andere Spezies durch die grandiosen Überzeugung gekennzeichnet, dass die menschliche Spezies speziell und erhaben ist, was inständig geglaubt wird, um eine einzigartige und ausschließliche Quelle moralischen Wertes zu bilden.[131] Auf dem Spezies-Level,

---

Coopération Intellectuelle, Société des Nations 1934); Fromm, a.a.O., Anm. 120, S. 82-87 und passim; Karl A. Menninger, a.a.O., Anm. 76, S. 437-38.

[126] Siehe oben, Anm. 125; Otto F. Kernberg, *Hatred as Pleasure, in Pleasure Beyond the Pleasure Principle, in The Role of Affect in Motivation, Development, and Adaptation* Vol. I, 177-88 (Robert A. Glick and Stanley Bone eds., Yale U. Press 1990).

[127] Siehe Kernberg, a.a.O., Anm. 126.

[128] Ders.

[129] Siehe z.B. Waelder, a.a.O., Anm. 125, S. 85-150; Robert Waelder, *Psychological Aspects of War and Peace*, 10 Geneva Studies 2 (1939) (monograph volume); Otto F. Kernberg, a.a.O., Anm. 126, S. 177-88; Nathan Schwartz-Salant, *Narcissism and Character Transformation: The Psychology of Narcissistic Character Disorders* (Inner City Books 1982); Quincy Wright, *A Study of War* 1461-62 (U. of Chi. Press 1942).

[130] Diese These und die Beweise dafür sind dargelegt in Steven J. Bartlett, *The Pathology of Man: A Study of Human Evil* (Charles C. Thomas Publisher, Ltd. forthcoming 2004) (Im Aktenbestand des Autoren).

[131] Siehe oben Anm. 87-90.

behält sich das unilaterale psychologische Rahmenwerk der Menschheit Mitgefühl in der Anwendung nur für Mitglieder seiner eigenen Spezies vor und ist starrsinnig blind gegenüber der Existenz von tierlichem Leid. Die emotionale Sicht, die gehegt wird, ist eine des *affektiven Autismus* (‚*affective autism*'): in der gleichen Weise wie ein autistisches menschliches Kind durch eine radikal restriktive Form von Narzissmus ummauert ist, so ist es auch eine bösartig narzisstische menschliche Gruppe. Im Autismus besteht eine Unfähigkeit warmherzige emotionale Beziehungen zu bilden, extreme Selbst-Absorbiertheit und eine Beharrlichkeit auf die Perpetuierung der Gleichheit eines Environments, das geläufig und gewohnheitsmäßig geworden ist.[132] Das Selbst-Interesse (‚self-interest') menschlicher Gruppen, die Tiere zur Ernährung, für Sport, Mode, Wissenschaft oder Religion töten, ist in diesem Sinne emotional autistisch. Versuche, die Einstellungen und Verhaltensweise solcher Gruppen zu verändern, wird in vorhersagbarer Weise mit einer zu infantiler Ärgerlichkeit, Ungeduld und Rage äquivalenten Form begegnet werden, die typisch für das autistische Kind sind, wenn die Stabilität seiner oder ihrer Gewohnheiten gestört wird.

Narzissmus auf dem Spezies-Level ist vielleicht am eindeutigsten als Empathie-Defizit charakterisierbar. Empathie ist die Fähigkeit, die Gefühle eines anderen stellvertretend zu fühlen. Die selbst-absorbierte Ausbeutung anderer Spezies durch die Menschheit, die oft mit Grausamkeit und Gewalt begangen wird, ist der Ausdruck eines sich über die ganze Spezies erstreckenden Mangels an Empathie. Leider, wie Psychologen in Verbindung mit bösartigem Narzissmus bei Einzelpersonen beobachtet haben,[133] ist, wenn eine Spezies ein Eigenbild entwickelt hat, das grandios, stolz, selbst-zentriert und mangelnd an Empathie gegenüber anderen Spezies ist, das Aufwecken seiner Mitglieder zur Realität, das allerletzte was die Spezies sich wünscht. Wenn überhaupt, werden Bemühungen, Leute zu überzeugen oder dazu zu bringen die Realität zu konfrontieren, mit

---

[132] Siehe z.B. Bryna Siegel, *The World of the Autistic Child: Understanding and Treating Autistic Spectrum Disorders* (Oxford U. Press 1996), Frances Tustin, *Autism and Childhood Psychosis* (Sci. House 1972); Bruno Bettelheim, *The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth of the Self* (Free Press 1967). Über die allgemeinere Anwendung des Konzepts von Autismus in Hinsicht auf die menschliche Spezies, siehe C. Fred Alford, *What Evil Means to Us* 9, 39 (Cornell U. Press 1997); Richard L. Evans, *Konrad Lorenz: The Man and His Ideas* 24 (Harcourt Brace Jovanovich 1975); *Rattling the Cage*, a.a.O., Anm. 7.

[133] Siehe oben, Anm. 117, 120, 123.

heftigem Widerstand begegnet und mit den Mitteln ganz direkter Verneinung, intellektueller Verschlungenheit und Dissimulation bekämpft.[134]

Moralische Sensibilität ist, im Gegensatz dazu, grundsätzlich kein Gegenstand theoretischer Überzeugung, sondern persönlicher Fähigkeit, die von Individuum zu Individuum variiert. Obwohl Mitgefühl (‚compassion') zum Grundpfeiler einiger Moraltheorien gemacht wurde,[135] wird die ungleiche Verteilung menschlicher Empathie unter Individuen generell übersehen. In der realen Welt ist es reichlich offensichtlich, dass die durchschnittliche, normale, gewöhnliche Fähigkeit zur Empathie von solch einem niedrigen Grad in der Entwicklung ist, dass durchschnittliche, normale und gewöhnliche Leute sich typischerweise und freiwillig nach sozialen Verträgen (‚social policies'), nationalen Erwartungen und ideologischen Prinzipien richten, die über Grausamkeiten gegenüber anderen Menschen und anderen Tieren hinwegsehen. Dies ist eine der Tatsachen, die keinen wissenschaftlichen Beweis braucht.[136] Spezifisch in Verbindung mit anderen Spezies,

---

[134] Über intellektuelle Verschlungenheit bei klinischem Narzissmus, siehe *Narcissism and Philosophy*, a.a.O., Anm. 117.

[135] Thomas G. Kelch zum Beispiel hat argumentiert, dass die primäre emotionale Reaktion, die Menschen auf Tiere haben sollten, Mitgefühl für deren Leid ist, und dass dies die Basis sein sollte für unsere Anerkennung, dass Tiere legale Rechte haben. Thomas G. Kelch, *The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights*, 27 B.C. Envtl. Aff. L. Rev. 1, 38-41 (1999). Historisch hat diese Betrachtung viel gemeinsam mit der von Schopenhauer. Nach Schopenhauer ist oder sollte Mitgefühl die grundsätzliche Motivation für menschliche Handlungen sein, zuerst, durch das Vermeiden gegenseitiger Verletzung, und, als zweites, durch die Ermutigung eines Wunsches, anderen die Leiden zu helfen. Arthur Schopenhauer, *Philosophical Writings* 207- 08 (Wolfgang Schirmacher ed., E. F. J. Payne trans., Continuum Intl. Publg. Group 1994).

Zu anderen Werken von Autoren, die Mitgefühl eine zentrale Bedeutung in ihren Studien über Moraltheroie gegeben haben, gehören Victoria Moran, *Compassion: The Ultimate Ethic* (Thorson's Publg. 1985) und Esmé Wynne-Tyson, *The Philosophy of Compassion* (2d ed., Centaur Press Ltd. 1970).

[136] Bernard E. Rollin unterstützt in seinem Buch George Romanes‘ nun ein Jahrhundert alte These, dass es bestimme bedeutende und faktische Beobachtungen über die Welt gibt, die keine Bestätigung im Experiment durch die empirische Wissenschaft brauchen. In diesem Kontext zitiert Rollin eine unbenannte Quelle, die, wenn auch nicht eloquent, artikuliert diesem Punkt aufstellt: „Es gibt viele Dinge, die wir nicht wissenschaftlich beweisen oder erklären müssen … . Zum Beispiel, ich weiß sehr genau, dass wenn jemand mit der Handbremse fährt, der Benzinverbrauch steigt. Ich kann es nicht wissenschaftlich erklären, ich habe keine Literatur

> [...] nehmen gewöhnliche Menschen – nicht nur ein paar außergewöhnlich grausame oder herzlose Menschen, sondern die überwältigende Mehrheit von Menschen – aktiv Teil an, willigen ein in, und stellen ihre Steuergelder zur Verfügung, für Praktiken, die das Opfern der wichtigsten Interessen von Mitgliedern anderer Spezies erfordern, um die trivialsten Interessen unserer eigenen Spezies zu fördern.[137]

Die Öffentlichkeit begrüßt es nicht gesagt zu bekommen, dass ihr Level moralischer Entwicklung katastrophal niedrig ist, und dass sie Grausamkeiten oft ohne Augenzwinkern akzeptiert, und dennoch sind diese Wahrheiten für jeden Psychologen, der das destruktive Verhalten menschlicher Gruppen untersucht hat, offenkundig und bezwingend.

Bis jetzt scheint moralische Erziehung nur ein Ideal zu sein, das in der Tatsache nicht realisierbar ist.[138] Es ist nicht bekannt warum einige Individuen eine Fähigkeit haben, das Leiden anderer Spezies zu erkennen, als ob es ihr

---

darüber gefunden, und ich brauch es auch nicht!“ Bernard E. Rollin, *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science* 3 (2d ed., Iowa St. U. Press 1998).

Für Romanes Untersuchungen, siehe George Romanes, *Mental Evolution of Animals* (D. Appleton & Co. 1895) und George Romanes, *Animal Intelligence* (D. Appleton & Co. 1883).

[137] Singer, a.a.O., Anm. 40, S. 9.

[138] Auf die Notwendigkeit, dass die menschliche Spezies sich bemühen sollte, sich selbst als Menschen zu Mitgefühl zu erziehen, wurde dennoch durch herausragende und eindeutig idealistische Personen gedrängt:

> Warum ist Mitgefühl nicht Teil unseres üblichen Lehrplans, ein untrennbarer Teil unserer Erziehung? Mitgefühl, Ehrfurcht, Verwunderung, Neugier, Würdigung, Bescheidenheit – dies sind die tiefen Grundlagen jeder echten Zivilisation, und es sind nicht länger die Privilegien, die Domänen irgendeiner Kirche, sondern sie gehören zu jedem, zu jedem Kind in jedem Haus, und in jeder Schule.

Yehudi Menuhin, *Just for Animals*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 200.

> Jede Form der Erziehung sollte in Richtung auf die Verfeinerung der Sensibilitäten des Individuums gelenkt werden, nicht nur in Beziehung auf seine Mitmenschen überall, sondern gegenüber allen Dingen/Belangen überhaupt.

Ashley Montagu, *Growing Young*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 209.

> Die notwendigen Einstellungen und die Sensibilitäten, die gestärkt werden sollten, müssen nicht nur durch eine revidierte Ästhetik und Schätzung der Künste praktiziert werden, sondern durch eine neue Beziehung zur Natur, zum Gegenstand, zum Objekt, zur Arbeit und zur Unterhaltung. Ein Kurs in Naturphilosophie, der so populär bei den Viktorianern war, sollte noch einmal einen Platz in jedem Lehrplan haben, und so Kunst, Ästhetik und Wissenschaft miteinander vereinen.

Frank Avray Wilson, *Art as Revelation*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 410.

eigenes wäre. Es gibt keine bekannten Lehrmethoden die effektiv darin sind, eine Fähigkeit für Empathie, für Mitgefühl, bei bedeutend großen Populationsanteilen zu erzeugen. Es ist klar, dass logisches Denken (‚reasoning') an sich nicht zu Mitgefühl führt, auch wenn unter einigen Philosophen die Hoffnung bestand, dass es das vielleicht könnte.[139] Die Religionen der Welt haben über viele Jahrhunderte in ihren verschiedenen Weisen versucht unter anderem Mitgefühl einzupflanzen, und dennoch finden wir die Welt so vor wie sie ist. Bis jetzt kommt moralische Sensibilität, in der Form echten Mitgefühls für andere, bei menschlichen Populationen nur innerhalb der kleinsten Minderheit vor.[140]

Aus der Sicht eines Psychologen ist der Besitz eines hohen Grades an Mitgefühl bei Individuen, in der gleichen Weise nur den wenigen vorbehalten, wie es der Fall ist bei der Vorkommnis hoher intellektueller Fähigkeit. Dass die zwei nicht Hand in Hand gehen ist klar, da es keine automatische, zwangsläufige Verbindung darin gibt, auf der einen Seite mit Intelligenz hochbegabt zu sein und auf der anderen Seite mit der Fähigkeit des Mitgefühls und des mitfühlsamen Verhaltens.[141] Individuen, die sich dem Krieg aus moralischen Gründen

---

[139] Steven J. Bartlett, *Conviction and Rationality* (unpublished research paper, Center for the Study of Democratic Institutions 1969-70) (copy on file with author). "Ich weiß, dass Vernunft unser Mitgefühl kaum anregt." Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 192.

[140] "Es ist eine sehr kleine Minderheit von Menschen, die Tiere nun als Wesen denen Rechte zustehen betrachten – und eine große Mehrheit, die kaum Interesse daran hat, davon überzeugt zu werden." Goodkin, a.a.O., Anm. 30, S. 287.

Innerhalb der Psychologie haben Milgrams bekannte Studien über Gehorsamkeit die Tatsache bezeugt, dass moralische Sensibilität ein Minderheitsbelang ist. „Mit einer schockierenden Regelmäßigkeit, sah man normale Leute unter den Forderungen der Autorität klein beigeben und Handlungen ausüben, die unsensibel und hart waren." Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* 123 (Harper & Row 1974). Aber unabhängig von psychologischen Untersuchungen, wird die Tatsache, dass es der Mehrheit an einem hohen Level moralischer Sensibilität fehlt, offensichtlich, durch die allgemeine menschliche Neigung sich an Kriegen zu beteiligen und andere Spezies auszubeuten und zu vernichten. Diese Phänomene sind theoretisch und praktisch unvereinbar mit dem Besitz eines hohen Levels an interpersoneller und interspezifischer Empathie bei einer Spezies. Siehe Arthur G. Miller, *The Obedience Experiments: A Case Study of Controversy in Social Science* (Praeger 1986); Don Mixon, *Obedience and Civilization: Authorized Crime and the Normality of Evil* (Pluto Press 1989); Staub, supra n. 76; Israel W. Charny & Chanan Rapaport, *How Can We Commit the Unthinkable? Genocide: The Human Cancer* (Bowker 1982).

[141] Überzeugende Beweise für das Fehlen einer engen Verbindung zwischen hoher Intelligenz und Empathie in bezug auf andere, können in einer Studie des Psychiaters Douglas

verweigert haben, sind immer in der Minderheit gewesen.[142] So waren es auch Vegetarier. So waren es auch die, die sich aktiv gegen die Todesstrafe einsetzen. So sind es auch die, die eine Abneigung empfinden gegenüber Gewalt im Fernsehen und in den Kinos, Nachrichten, die besessen sind mit Verbrechen und dem Spektakel von Kontaktsportarten. Die Psychologie der normalen menschlichen Mehrheit ist eine, die Freude erhält, zum Beispiel daraus, Gewalt zu bezeugen, manchmal daran teilzunehmen, die sich darin wohlfühlt den Diktaten nationalen Stolzes zu gehorchen, und die Zufriedenheit und Selbsterhebung erhält aufgrund eines Glaubens an eine bevorzugte, kollektiv unterstütze Ideologie. Hohe Sensibilität gegenüber den Gefühlen anderer aber ist eine Fähigkeit, die man nur bei vergleichsweise wenig Individuen findet.[143]

M. Kelley's über inhaftierte Nazis gefunden werden. Douglas M. Kelley, *22 Cells in Nuremberg* (W.H. Allen 1947) (Der gemessene IQ der Gefangenen zeigte, dass die Mehrheit sich im hohen Bereich intellektueller Fähigkeit befand.). In der Tat, wie Ashley Montagu bemerkt, "mangelt [es] der Welt stark an Männern und Frauen die *beides*, mitfühlsam *und* intelligent sind.“ Montagu, a.a.O., Anm. 138, S. 211 (Betonung beigefügt).

[142] Der Anteil von Wehrdienstverweigerern aus Gewissensgründen ist im Verhältnis zur Durchschnittsbevölkerung historisch immer ziemlich gering gewesen. Im Fall von Großbritannien im Zweiten Weltkrieg beispielsweise, betrug die Prozentzahl von Wehrdienstverweigerern gemessen zum Rest der Bevölkerung bloße .028%: „Von 5.7 x 10^6 Männern, die zum Militärdienst gerufen wurden... gab es 16.100 echte Wehrdienstverweigerer.“ Lewis F. Richardson, *War-Moods* (pt. 1), 13:3 Psychometrika 147, 151 (1948).

Richardson verstand, dass “die beste allgemeine Beschreibung eines Wehrdienstverweigerers ist … dass sie eine starke Abneigung gegen das Zufügen von Grausamkeiten haben.” Lewis Fry Richardson, *Arms and Insecurity: A Mathematical Study of the Causes and Origins of War 233* (Nicolas Rashevsky & Ernesto Trucco eds., Boxwood Press 1960) (Richardson führte extensive psychologische Untersuchungen über die Geschichte des Krieges durch).

[143] Mir sind keine empirischen Tests bekannt, die durchgeführt wurden, um zu bestimmen welche Prozentzahl der normalen menschlichen Bevölkerung den oben genannten Freuden der Mehrheit abgeneigt sind. Sicherlich kann man selbst ohne solche Studien mit Gewissheit sagen, dass es eine ziemlich kleine Prozentzahl ist.

Die Erkenntnis dessen, dass nur eine kleine Minderheit hoch sensibel gegenüber den Gefühlen anderer ist, wird in den Werken einiger bekannter Personen flüchtig erwähnt. Leonardo da Vinci, zum Beispiel schrieb: “Ich habe von einem frühen Alter an, dem Gebrauch von Fleisch abgeschworen, und es wird die Zeit kommen, in der Menschen so wie ich, den Mord von Tieren betrachten werden, wie sie jetzt den Mord von Menschen betrachten.” Leonardo da Vinci, *Notes*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 65.

Die Reaktion des Menschen auf das Leiden anderer Spezies, ist nicht allein durch seine narzisstische emotionale Reaktion auf sie geleitet, sondern auch durch genetische *Selbstbezogenheit*. An anderer Stelle[144] betrachte ich das Phänomen menschlicher genetischer Selbstbezogenheit als Teil der weitverbreiteten ökologischen Pathologie, für die unsere Spezies verantwortlich ist, und daher werde ich dies hier nur kurz diskutieren.

Unsere Selbstbezogenheit als eine Spezies, resultiert aus einer Psychologie, die den gleichen Zielen verpflichtet ist, wie sie von allen parasitären Spezies geteilt werden: selbstbezogene, selbstdienliche Erhaltung, Ausbeutung der Umwelt und Reproduktion auf Kosten des respektiven Wirtes.[145] Im Falle der Menschheit ist die Spezies parasitisch geworden – das heißt, pathogen – in Beziehung zu den meisten Ökosystemen der Welt und dem Leben, das diese Ökosysteme unterstützen. Die starke Zunahme der menschlichen Spezies und ihre Fähigkeit viele der notwendigen Lebensbedingungen für eine enorme Anzahl anderer Spezies zu zerstören, versetzt die Menschheit in die Position eines globalen Pathogens.[146] Die Psychologie parasitärer Selbstbezogenheit hat viel gemeinsam mit der Psychologie des Narzissmus, da in beidem, Parasitismus und Narzissmus, Aufmerksamkeit sich auf die Unmittelbarkeit des Selbstinteresses beschränkt.

Die menschliche Spezies in dieser Weise zu sehen, heißt die Menschheit in einem neuen Licht zu sehen. Wir sehen die menschliche Spezies als eine parasitäre Spezies unter vielen, und erkennen dabei, dass Parasitismus die sich am

---

Der französische Autor Romain Rolland schrieb in ähnlicher Weise. „Für einen Menschen, dessen Denken frei ist, besteht etwas noch Unerträglicheres in dem Leiden von Tieren als in dem Leiden von Menschen. Denn in bezug auf den Menschen wird immerhin zugestanden, dass Leid ein Übel ist, und dass der Mensch, der das Leid verursacht, ein Verbrecher ist." Romain Rolland, *Jean-Christophe*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 280.

Albert Schweitzer war sich auch bewusst über die begrenzte Anzahl mitfühlsamer Menschen: „Der Mensch, der ein denkendes Wesen geworden ist, fühlt einen Zwang jedem Lebenswillen dieselbe Ehrfurcht vor dem Leben zuzuerkennen wie seinem eigenen. Er erfährt das andere Leben in seinem eigenen." Albert Schweitzer, *Civilization and Ethics*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 315.

[144] Bartlett, a.a.O., Anm. 130. Der Rest dieser Sektion enthält Auszüge aus dem Kapitel mit dem Titel *"The Ecological Pathology of Man II."* Besonderer Dank gilt Charles C. Thomas, Publisher, Ltd., für die Genehmigung diese vorveröffentlichten Auszüge hier zu verwenden.

[145] Ders.

[146] Ders.

stärksten durchsetzende Art ist, in der Lebensformen – von Viren zu Bakterien, zu Protozoten, zu Pflanzen und Tieren – ihre Lebensbedürfnisse erfüllen. Unter den definierenden Charakteristiken von Parasitismus die auf die menschliche Spezies zutreffen, steht eine besonders hervor, wenn wir die massive Ausrottung von Spezies bedenken, für die die Menschheit gegenwärtig verantwortlich ist.[147] Es ist die genetische Selbstbezogenheit. Bei der menschlichen Spezies hat die genetische Selbstbezogenheit des Parasiten, die Form unseres Spezieszentrismus angenommen, unserer opportunistischen Ausbeutung environmentaler Ressourcen und unserer Missachtung für den Grad, zu dem menschliche Aktivität und Reproduktion andere Formen des Lebens verdrängen und vernichten. Der Genetiker Richard Dawkins, dessen Forschung sich zu einem großen Teil auf das Phänomen des genetischen Egoismus konzentriert hat, kommentierte, dass „eine menschliche Gesellschaft, die einfach auf den Gesetzen des Gens von allgemeinem rücksichtslosem Egoismus basiert, eine sehr scheußliche Gesellschaft [wäre] um darin zu leben. Aber so sehr wir etwas auch ablehnen mögen, hört es leider nicht auf wahr zu sein.“[148]

Die menschliche Spezies könnte, in einem Test der Vorstellungsgabe, anders an die natürliche Welt herantreten. Das Gegenteil von Parasitismus ist eine dem Altruismus ähnelnde Herangehensweise an die Welt. Wenn eine Spezies in dem Sinne altruistisch wäre, würde ihr Verhalten, oder zumindest ein relevanter Teil dessen, das Handeln im Interesse einer anderen Spezies, oder anderer Spezies generell, mit beinhalten, obgleich dies zu tun echte Kosten für die altruistische Spezies mit sich bringt. Die Kosten würden eine Selbsteinschränkung des instinktiven Reproduktivdranges der Spezies mit einbeschließen, eine Bereitschaft Kompromisse in ihrer Lebensqualität einzugehen, und so weiter – alles im Namen von Spezies, die nicht zu der eigenen zählen.[149]

---

[147] Siehe generell Michael J. Novacek, *The Biodiversity Crisis: Losing What Counts* (New Press 2000); Norman Myers, *The Sinking Ark: A New Look at the Problem of Disappearing Species* (Pergamon 1979); *Global Biodiversity: Status of the Earth's Living Resources* (Brian Groombridge ed., Chapman & Hall 1992) (ein Bericht der von dem World Conservation Monitoring Centre zusammengefasst wurde); *Animal Extinction: What Everyone Should Know* (R. J. Hoage ed., Smithsonian Instn. Press 1985); Timothy Fridtjof Flannery, *The Future Eaters: An Ecological History of the Australasian Lands and People* (G. Braziller 1995).

[148] Richard Dawkins, *The Selfish Gene, in From Gaia to Selfish Genes: Selected Writings in the Life Sciences* 197 (Connie Barlow ed., Oxford U. Press 1991).

[149] Einer der wenigen Ökologen, die mutig oder idealistisch genug waren für diesen Grad an Spezies-Selbstlosigkeit einzutreten, ist der Biologe Dan Janzen gewesen, der an der

Soweit wir wissen, existiert solch eine selbstlose Spezies nicht in der Welt. Wenn jemals eine existiert hat, würde sich ihre selbstaufopfernde Natur nicht für den Wettbewerb und die natürliche Selektion eignen, und es wäre es plausibel anzunehmen, dass sie infolgedessen im evolutionären Prozess bald ausgestorben wäre.[150] Es geht von Individuen und manchmal von sozialen Gruppen aus Altruismus auszudrücken, normalerweise gegenüber Mitgliedern ihrer eigenen Spezies, manchmal gegenüber Mitgliedern anderer Spezies. Ironischerweise sind menschliche Individuen die altruistisch gegenüber ihren Mitmenschen sind, häufig nicht altruistisch gegenüber anderen Spezies. Menschlicher innerspezifischer Altruismus fußt oft auf religiösen Gründen, die den Menschen veredelt sehen, während sie alle anderen Spezies als ihr Gut auffassen. Obwohl Altruismus offensichtlich bei einigen Individuen und Gruppen existiert, scheint er auf dem Spezies-Level per se nicht zu existieren oder eine evolutionäre Aussicht zu haben.

Vielleicht wird er das eines Tagen haben, aber wenn er es hat, wird die Existenz von Spezies-Altruismus eine radikale Abweichung von den machtvollen selbstzentrierten und selbstdienlichen Interessen sein, die mit solch einer Intensität bei parasitären Spezies wegweisend sind, und die als die Motivkraft hinter vielen Millionen Jahren organischer Evolution agiert haben.

Wenn die Mehrheit von Mitgliedern der menschlichen Spezies berechtigterweise charakterisiert werden kann als kollektiv narzisstisch erkrankt und als genetisch egoistisch, müssen Verteidiger von Tier- (oder Menschen-) Rechten dies mit unter Berücksichtigung ziehen. Ohren, die nicht mehr als die Rudimente moralischer Sensibilität besitzen, zu Mitgefühl und Altruismus zu

---

Erhaltung der Diversität von Spezies in der Guanacaste Conservation Area in Costa Rica arbeitete. Siehe Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, a.a.O., Anm. 45. Janzen war einer der wenigen, die die Wichtigkeit des Überlebens einer Spezies nicht mit deren Vorteilen für die Menschen verband, in ähnlicher Weise wie Christopher Stones, der Respekt für legale Rechte natürlicher Objekte in der Umwelt (‚environment') einklagte, unabhängig von menschlichen Interessen, Vorteilen und Profiten.

Janzen sagte, „ja, man will diesen Wald retten, weil man vielleicht einen neuen Wirkstoff oder eine neue Art der Schädlingsbekämpfung finden könnte oder um Touristen anzuziehen, aber keiner dieser Gründe (sic) ist der Grund, dies als wildes Land beibehalten zu wollen. Für mich gibt es nur ein Ziel: dass diese Biodiversität überlebt." Virginia Morell, *In Search of Solutions*, 195:2 Natl. Geographic 83 (February, 1999).

[150] Siehe Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (Harvard U. Press 1995).

ermahnen, ist zum größten Teil eine ineffektive Verschwendung von Energie, und der Erfolg wird immer beschränkt bleiben. Es ist nicht klar, wie moralische Intelligenz bei einer durchschnittlichen Person effektiv kultiviert werden kann; wir können nicht erwarten, dass durchschnittliche Menschen, ausreichende und tiefempfundene generelle Empathie für andere, die leiden, besitzen (das heißt Empathie, die sich über deren bevorzugtes soziales Kollektiv ausdehnt), ob für Menschen oder Mitglieder anderer Spezies.

Psychologen finden es entmutigend schwer, stark narzisstische Patienten zu behandeln. Die Psychologie besitzt, zumindest gegenwärtig, keine magische Waffe, um klinischen Narzissmus zu behandeln; bösartiger Narzissmus ist eine von vielen psychologischen und physischen Pathologien an denen Menschen erkranken können, für die es bislang keine effektive Behandlung gibt. Und dasselbe scheint zuzutreffend zu sein für einen genetischen Egoismus. Wenn die Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber anderen Spezies inhärent durch eine Variante von Egoismus kontrolliert werden, der die Mehrheit der Menschen vom Spezies-Level her betrifft, dann ist gegenwärtig unklar, welche Schritte gegangen werden könnten, um einer Dynamik mit solch tiefen Wurzeln entgegenzutreten und um sie zu verändern.

Rechtstheoretiker müssen erkennen, dass grundlegende Veränderungen in den Formen, wie normale Menschen auf Mitglieder anderer Spezies Bezug nehmen, ebenso grundlegende Veränderungen in der menschlichen Psychologie bedürfen. Die Tatsache, dass Psychologen und Erzieher selbst nicht wissen, wie sie diese Veränderungen herbeiführen können, ist bedeutsam und stellt ein Problem dar, das eine Lösung erfordert. Bis eine richtige Lösung dafür gefunden ist, wird der rechtliche Diskurs betreffend Tierechte aufgeklärter, indem anerkannt wird, wo das grundsätzlichste Problem liegt.

VI. MENSCHLICHE KONZEPTUELLE PATHOLOGIE

Menschliche Einstellungen, Vorgehensweisen (‚policies') und Verhaltensweisen sind nicht nur durch die der Spezies unterliegende Psychologie beeinflusst, sondern auch durch das Vokabular von Ideen, die wir zum Begreifen der Welt gebrauchen. Über fast vier Jahrzehnte hat ein großer Teil meiner Forschung eine Untersuchung menschlicher konzeptueller Pathologien beinhaltet,

das heißt Formen menschlichen Denkens, die auf der Ebene ihrer Bedeutung oder ihrer praktischen Umsetzbarkeit intrinsisch selbstzerstörerisch sind. Obwohl solch eine Untersuchung theoretisch abstrakt ist, hoffe ich, dass es möglich sein wird, in dem hier zur Verfügung stehenden Platz, etwas über diese Art der Analyse zu vermitteln, und über die für das Thema dieses Kommentars relevanten Schlussfolgerungen, die daraus abgeleitet werden müssen.

Das Set von Ideen, im Sinne dessen wie wir Geschehnisse in der realen Welt auffassen, dient als ein Rahmenwerk zur Interpretation, in dessen Begriffen wir unter anderem ausdrücken, was wir für bedeutende Aussagen halten, wie wir deren Wahrheit verifizieren und wie wir Voraussagen treffen. Mitte der Sechziger brachte ich als Bedenkenspunkt vor, dass unser grundsätzlicher konzeptueller Rahmen – der Interpretationsrahmen, den wir als allgemeine Währung der Kommunikation voraussetzen – Gegenstand von Fehlfunktion ist.[151] Ich legte die These dar, dass es Pathologien einer konzeptuellen Art gibt, die unsere ausgedrückten Intentionen unterminieren, normalerweise in Formen, die wir nicht erkennen. Epistemologische Pathologien dieser Art machen unsere erwünschten Ziele oft unerreichbar, da wir Realität in fundamentaler Weise missverstehen.

Gregory Bateson stellte später einen ähnlichen Gedanken über „epistemologische Pathologien“ vor, um auf die menschliche Neigung zu deuten, die Realität misszuverstehen und misszurepräsentieren, und wieder, häufig in Weisen die zwecklos (‚self-defeating’) sind.[152] Bateson legte diese Sicht informell dar und hat seine These nicht weitergeführt. Die Sichtweise, die er vorschlug, war allgemein: „Epistemologischer Irrtum wird häufig untermauert und ist dadurch selbstbewahrheitend [sic]. Man findet sich zurecht trotz der Tatsache, dass man auf den eher tiefen Ebenen des Verstandes, Grundlagen unterhält die einfach falsch sind.“[153] Er ging darin weiter zu sagen, „wir sind am häufigsten durch Epistemologien bestimmt, von denen wir wissen, dass sie falsch sind.“[154]

---

[151] Dissertationsangebot das beim Department of Philosophy, University of California, Santa Barbara in 1965-1966 eingereicht wurde und ausgeführt wurde unter der Leitung von Paul Ricoeur, Université de Paris, 1966-70 (Im Aktenbestand des Autoren). Siehe generell Steven J. Bartlett, *A Relativistic Theory of Phenomenological Constitution: A Self-Referential, Transcendental Approach to Conceptual Pathology*, a.a.O., Anm. 162.

[152] Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* 478-87 (Vern Carroll ed., Ballantine Books 1972) (Titel des Kapitels: "Pathologies of Epistemology").

[153] Ders. S. 480.

[154] Ders. S. 485.

Als ich Batesons Worte zuerst las, glaubte ich, dass sie falsch wären, und ich glaube das immernoch. Von den am meisten verbreiteten Pathologien menschlichen Denkens, wissen die meisten Leute nicht, dass sie überhaupt falsch sind; tatsächlich wird von ihnen angenommen dass sie richtig sind, sie werden zur Grundlage von Überzeugungen gemacht und auf sie hin wird agiert. Die Resultate solchen Denkens sind häufig selbstzerstörerisch und tragisch. Mit dieser Schlussfolgerung war Bateson einig: „epistemologischer Wahnsinn … führt zwangsläufig zu verschiedenen Arten von Destastern.“[155]

Es gibt natürlich einen relevanten historischen Hintergrund für jede Idee, und bei der grundsätzlichen Idee, die hier betrachtet wird, verhält es sich nicht anders. Platon legte in einer Metapher dar, dass die Mehrheit der Menschen in einem Käfig der Ignoranz gefangen ist und bloße Schatten für die Realität hält.[156] Kant sprach von kognitiven Krankheiten die „Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens“ sind.[157] Etwa einundeinhalb Jahrhundert später, in den 1940ern, erklärte Wittgenstein, dass das menschliche Denken – oder immerhin sein Ausdruck über die Sprache – häufig verwirrt ist und der Therapie bedarf.[158] In den 1950ern erklärte der Biologe Garrett Hardin in einer Metapher: „Wir können irrige Ideen als Infektionen betrachten, an denen Leute erkranken können und von denen sie sich wieder erholen können. Es gibt bestimmte Prinzipien, die mit bakteriellen Infektionen in Verbindung stehen, die im ideologischen Bereich eine Parallele zu haben scheinen.“[159] Er bezog sich darin im weiteren auf „ideologische Pathogene“ die „infektiös“ sind und ein „ideologisches Fieber“ erzeugen.[160]

---

[155] Ders. S. 487.

[156] Siehe Plato, *Republic* ch. XXV (F. M. Cornford trans., Oxford U. Press 1941) (allegory of the cave. Allegorie des Käfigs).

[157] Immanuel Kant, *On the Cognitive Powers, in Anthropology from a Pragmatic Point of View* 73 (Mary J. Gregor trans., Martinus Nijhoff 1974) (original veröffentlicht als *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798; der zitierte Satz ist Kants Titel für eine Sektion von Buch I). Siehe Karl A. Menninger u.a.., *The Vital Balance: The Life Process in Mental Health and Illness* 441 (Viking Press 1963) (die englische Übersetzung des Satzes wurde daraus übernommen).

[158] Siehe Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe trans., Macmillan 1953).

[159] Garrett Hardin, *Nature and Man's Fate* 255 (Rinehart 1959).

[160] Ders. S. 223.

Das Problem mit der Sprache dieser Art ist, dass sie metaphorisch ist und dazu neigt metaphorisch zu bleiben. Einige Gelehrte haben aber klar gemacht, dass sie echte, nicht-metaphorische Erkrankungen meinten – wie als der Psychiater Hack Tuke des 19. Jahrhunderts das klassifiziert hat, was er „Erkrankungen des Intellekts“ nannte.[161] Aber keiner der Autoren die metaphorisch oder in anderer Weise angedeutet haben, dass menschliches Denken, Intellekt oder Epistemologie in fundamentalen Weisen falsch laufen können und inhärent krankhaft werden können, hat in irgendeinem Detail einen Bericht darüber formuliert, wie das geschieht oder was man dagegen tun kann.

Ich habe argumentiert, dass menschliche konzeptuelle Pathologien zu selbst-unterminierenden Überzeugungen führen, die wenn auf sie hin gehandelt wird, häufig tragische Folgen haben.[162] Ich bin nicht imstande in dem hier zur Verfügung stehenden Platz einen umfassenden Bericht abzufassen, aber im Zusammenhang mit dem hier behandelten Gegenstand möchte ich dem Leser das folgende als vertretbare Behauptungen vorlegen.

Die menschliche Sichtweise nach außen, hat, wie wir von einer psychologischen Perspektive gesehen haben, eine manifeste Tendenz, die Reichweite dessen, was die Menschheit als bedeutsam und von moralischen Wert akzeptieren wird, übertrieben zu limitieren. Die myopische, mitfühlsamkeitslose, selbstbezogene Perspektive der menschlichen Spezies wird weiter verstärkt und erstarrt, durch den menschlichen Hang zur Annahme von ausschließenden Überzeugungen (‚beliefs’). Auf der einen Seite sind diese Überzeugungen oft in

---

[161] John Charles Bucknill & Daniel H. Tuke, *A Manual of Psychological Medicine* 46-54 (4th ed. Churchill 1879).

[162] Siehe generell Reflexivität: *A Source-Book in Self-Reference* (Steven J. Bartlett ed., Elsevier Sci. Publishers 1992); *Self-reference: Reflections on Reflexivity* (Steven J. Bartlett & Peter Suber eds., 1987); Bartlett, a.a.O., Anm. 37; Steven J. Bartlett, *Self-Reference, Phenomenology, and Philosophy of Science*, 13:3 Methodology & Sci. 143-167 (1980); Steven J. Bartlett, *The Idea of a Metalogic of Reference*, 9:3 Methodology & Sci. 85-92 (1976) [im Folgenden *The Idea of a Metalogic of Reference*]; Steven J. Bartlett, *Towards a Unified Concept of Reality*, 32:1 Etc.: A Review of General Semantics 43-49 (1975); Steven J. Bartlett, *Metalogic of Reference: A Study in the Foundations of Possibility* (Max-Planck-Gesellschaft 1975) [im Folgenden *Metalogic of Reference*]; Steven J. Bartlett, *A Relativistic Theory of Phenomenological Constitution: A Self-Referential, Transcendental Approach to Conceptual Pathology* (unpublished Ph.D. dissertation, Université de Paris 1970) (available at Univ. Microfilms Intl. #7905583) [im Folgenden *A Relativistic Theory of Phenomenological Constitution*].

der Form zum Beispiel, die Mitgliedern anderer Spezies Empfindung (‚sentience') verneint. Auf der anderen Seite sind menschliche Überzeugungen, die insbesondere dazu neigen Homozentrismus zu verschärfen, einer anderen Form – einer, die konkrete und unabhängige Realitäten von Konstrukten, Fiktionen und Mythen projiziert, deren Bedeutung sich relativ zum Rahmenwerk verhält.

Im Kontext einer Diskussion über Tierrechte kann die erste Variante der Überzeugung solche Verneinungen beinhalten, wie, dass Tiere kein Bewusstsein besäßen, keinen Schmerz fühlten und nicht leiden würden. Die zweite Variante der Überzeugung kann dem, was Menschen als ihren Schöpfer annehmen, als Quelle des menschlich Guten und der moralischen Rechtfertigung für die Präferenzen einer menschlichen Gruppe, eine unabhängige, transzendente Realität zuschreiben. Eine Form der Überzeugung (‚belief') drückt Verneinung aus; die andere beinhaltet positive Zuschreibung oder Attribution. Wir sind beiden dieser Varianten von Überzeugung in vorausgegangenen Sektionen dieses Textes begegnet.[163]

Ich habe an anderer Stelle argumentiert, dass keine der beiden Formen der Überzeugung wirklich bedeutsam ist, weil beide Varianten einen Rekurs über einen epistemologisch pathogenen Zug machen.[164] Beide Typen der Überzeugung versuchen sich eines gemeinsamen konzeptuellen Rahmenwerks zu bedienen, um, zuallererst, putativ von einer Position außerhalb des Rahmenwerks und unabhängig von ihm Bezug zu nehmen; und zweitens, solche Überzeugungen verwenden das konzeptuelle Rahmenwerk um die Existenz von Bezugseigenschaften und -punkten entweder zu verneinen oder zu bestätigen, die unabhängig von dem Bezugsrahmen nicht identifiziert, gekannt oder in bedeutender Weise benannt werden können. Der konzeptuelle Irrtum hier, den ich als *projective misconstruction* (*projektive Miskonstruktion*) bezeichnet habe, beinhaltet die Verwendung eines Rahmens der Bezugnahme, entweder 1.) um etwas eines Bezugsobjektes in seiner Eigenschaft festzulegen, mit der gleichzeitigen Intention dies in einer Weise zu tun, die die Sicht über den Bezugsrahmen der solch eine Referenz möglich macht verliert, oder 2.) um zu verneinen, dass eine Eigenschaftsfestlegung eines Bezugsobjekts gemacht werden kann – auch in einer Weise, die die Sicht über den Bezugsrahmen, der

[163] Siehe oben, Anm. 35 und 34 bzw.

[164] Siehe oben, Anm. 162.

notwendigerweise vorausgesetzt werden muss, verliert.[165] Es ist als ob man versucht sich den Teppich unter den eigenen Füßen wegzuziehen, und um so stärker gezogen wird, um so fester implantieren sich die Füße auf dem Teppich. Wenn Menschen sich in dieser Art der illegitimen und fundamental inkohärenten mentalen Gymnastik üben, verfangen sie sich, wie eine alte Redewendung sagt, in ihrer eigenen Schlinge.[166]

Wir können diese abstrakte Gedankenführung nun in Zusammenhang mit den Fragen stellen, mit denen Verteidiger von Tierrechten konfrontiert sind. Charakteristischerweise gehen, wie wir bemerkt haben, Opponenten von Tierrechten von menschlicher Priorität gegenüber nichtmenschlichen Tieren aus, indem sie Tieren Eigenschaften verneinen, von denen geglaubt wird, dass sie die menschliche Spezies edel machen und seine Mitglieder zu einer bevorzugten Behandlung berechtigen. Zusätzlich versichern Gegner von Tierrechten häufig die transzendente – das heißt epistemologisch unabhängige – Existenz einer Quelle des menschlich Guten, normalerweise in der Form einer Gottheit, manchmal in der Form einer übergreifenden Ideologie. Zuerst wird eine Verneinung der Existenz bestimmter Bezugsobjekte gemacht (zum Beispiel Bewusstseinszustände, empfundener Schmerz, Vernunft, Symbolismus, und behauptet in nichtmenschlichen Tieren nicht zu existieren) und diese Verneinung wird mit Absicht nach außerhalb des menschlichen Bezugsrahmens, der solch eine Bezugnahme möglich macht, „projiziert“. Schließlich intendiert der Befürworter solch einer Bezugnahme eine Behauptung über das echte Innenleben, die *mangelnde* (‚*deficient*’) innere Erfahrung nichtmenschlicher Tiere aufzustellen. Das Resultat dieser projektiven Bezugnahme (‚projective references’) ist eine Verneinung, eine die typischerweise behauptet, dass nichtmenschliche Tiere kein Bewusstsein haben, keine Schmerzen empfinden, und so weiter.[167] Als zweites wird die Existenz bestimmter Konstrukte (so wie

---

[165] Ders.

[166] Siehe Steven J. Bartlett, *Hoisted by Their Own Petards: Philosophical Positions that Self-Destruct*, 2 Argumentation 221-32 (1988).

[167] Epistemologische Pathologien können sich, wie psychiatrische Pathologien, die mit ihnen verwandt sind, in ihrer Komplexität additiv verstärken. Wenn eine Bezugnahme in Hinsicht auf eine innere Erfahrung eines nichtmenschlichen Tieres gemacht wird, wird eine Projektion vollzogen, die versucht eine Realität, die dem menschlichen Bezugnehmenden bekannt ist, nach außerhalb der Grenzen seines eigenen Bezugsrahmens zu transponieren. Wenn der menschliche Bezugnehmende dann verneint, dass das Tier bewusst seiner Selbst ist, oder verneint, dass es andere spezifische innere Attribute besitzt, die notwendig für

dem menschlich Guten oder einem Gott) geltend gemacht, um den Rahmen des Bezugs, der nötig ist um auf sie Bezug zu nehmen, zu transzendieren.

Eine Behandlung dieser epistemologischen Pathologien ist in der Praxis etwa schwierig bis unmöglich, wie es das in Fällen bösartigen Narzissmus ist. Eine schlüssige Methodologie kann ausgearbeitet werden, um diese Arten der konzeptuellen Pathologie aufzuspüren und zu eliminieren,[168] aber sie kann klarerweise nur effektiv umgesetzt werden durch anwendende Personen, die beides, konzeptuell kompetent und bereit sind dies zu tun. Im Falle von klinischem Narzissmus können wir wahrscheinlich sagen, dass der Narzisst nicht über die emotionalen Werkzeuge verfügt, die notwendig sind, um mit seinem hermetisch versiegelten Rahmenwerk zu brechen, um somit in einer Position zu sein die Realität anzuerkennen und die Integrität der Gefühle anderer. Ähnlich haben im Falle konzeptueller Pathologie die Mehrheit der betroffenen Individuen nicht oder wollen nicht die konzeptuellen Werkzeuge haben, die notwendig sind, um die selbstkritische Aufgabe durchzuführen, die zur Frage steht. Infolgedessen und aus diesen Gründen wird das Thema Tierrechte wahrscheinlich der Belang einer Minderheit bleiben.

Wie der Biologe Garret Hardin kommentierte, „ [...] verkauft sich nur Optimismus.“[169] Unter Menschen gibt es eine fast kategorische Aversion gegenüber Schlussfolgerungen, die den Optimismus einer Gruppe nicht bestärken. Im Kontext unserer bevorzugten Werte, wünschen wir ausschließlich ermutigt zu werden. Leider schrumpft Blindheit gegenüber dem Ausmaß eines Problems seine Größe nicht. Wenn wir das Problem das Tierrechte darstellen, wirklich lösen wollen, müssen wir seine echten Dimensionen anerkennen.

Personenschaft sind, oder nicht über irgendeine Anzahl von Wahrnehmungen oder kognitiven Zuständen verfüge, die charakteristisch für Menschen seien, wird eine zweite, negative Projektion der ersten übergesetzt. Eine Behauptung, dass nichtmenschliche Tiere z.B. nicht Schmerzen empfinden, beinhaltet normalerweise solch eine zusammengesetzte projektive Miskonstruktion (‚projective misconstruction’).

[168] Siehe *A Relativistic Theory of Phenomenological Constitution*, a.a.O., Anm. 162; *Metalogic of Reference*, a.a.O., Anm. 162*; The Idea of a Metalogic of Reference*, a.a.O., Anm. 162.

[169] Garrett Hardin, *Naked Emperors: Essays of a Taboo-Stalker* 196 (W. Kaufmann 1982).

VII. SCHLUSSFOLGERUNG

Vom Standpunkt, der in diesem Kommentar ausgedrückt wird, sind Tierrechtsverteidiger in einem bestimmten, hochschätzenswerten Sinne suchend, wie der liebenswerte Betrunkene, um ihren verlorenen Schlüssel unter der Straßenlaterne zu finden, einfach weil dort mehr Licht ist. Sie sind nicht tölpelhaft, sondern vielleicht nur zu hoffnungsvoll, dass die beschränkte Reichweite der Bemühungen, auf die sie sich konzentrieren, ein Problem lösen wird, das viel größer ist. Der rechtliche Diskurs konzentriert sich auf Argumentation und die Präzedenz von Fällen, Gesetzesstatuten (‚statutory law') und derer unterliegenden Philosophie. Leider liegen die bedeutendsten und fundamentalsten Fragen, die durch die ‚animal law' aufgeworfen werden, an anderer Stelle, und sie werden fast ausschließlich vernachlässigt. Es sind die bedeutendsten Fragen, weil sie weitreichender und schwerwiegender sind; und es sind die fundamentalsten Fragen, weil sie mit den menschlichen Wurzeln der involvierten Probleme in Zusammenhang stehen. Diese Fragen haben mit den selben fest etablierten menschlichen Pathologien zu tun, die verantwortlich sind für die grausame und entpersonalisierte Behandlung anderer – ob im menschlichen Genozid, Verbrechen, kollektiven Krieg oder in der massenhaften jährlichen Schlachtung, medizinischen Tötung und Speziesvernichtung jedes Jahr von Milliarden individueller nichtmenschlicher Tiere. Wenn die Zeiten vorkommen, wie sie es müssen, dass ein Tierrechtsverteidiger durch das Ausmaß an Opposition dem er gegenübersteht entmutigt ist, kann diese Realisierung einen wappnenden Effekt haben, denn der Kampf in dem wir uns befinden, ist Teil derselben Herausforderung, um die vielen anderen traurigen und furchtbaren Ausdrücke menschlichem Narzissmus, Spezies-Egoismus und konzeptueller Pathologie zu bekämpfen.

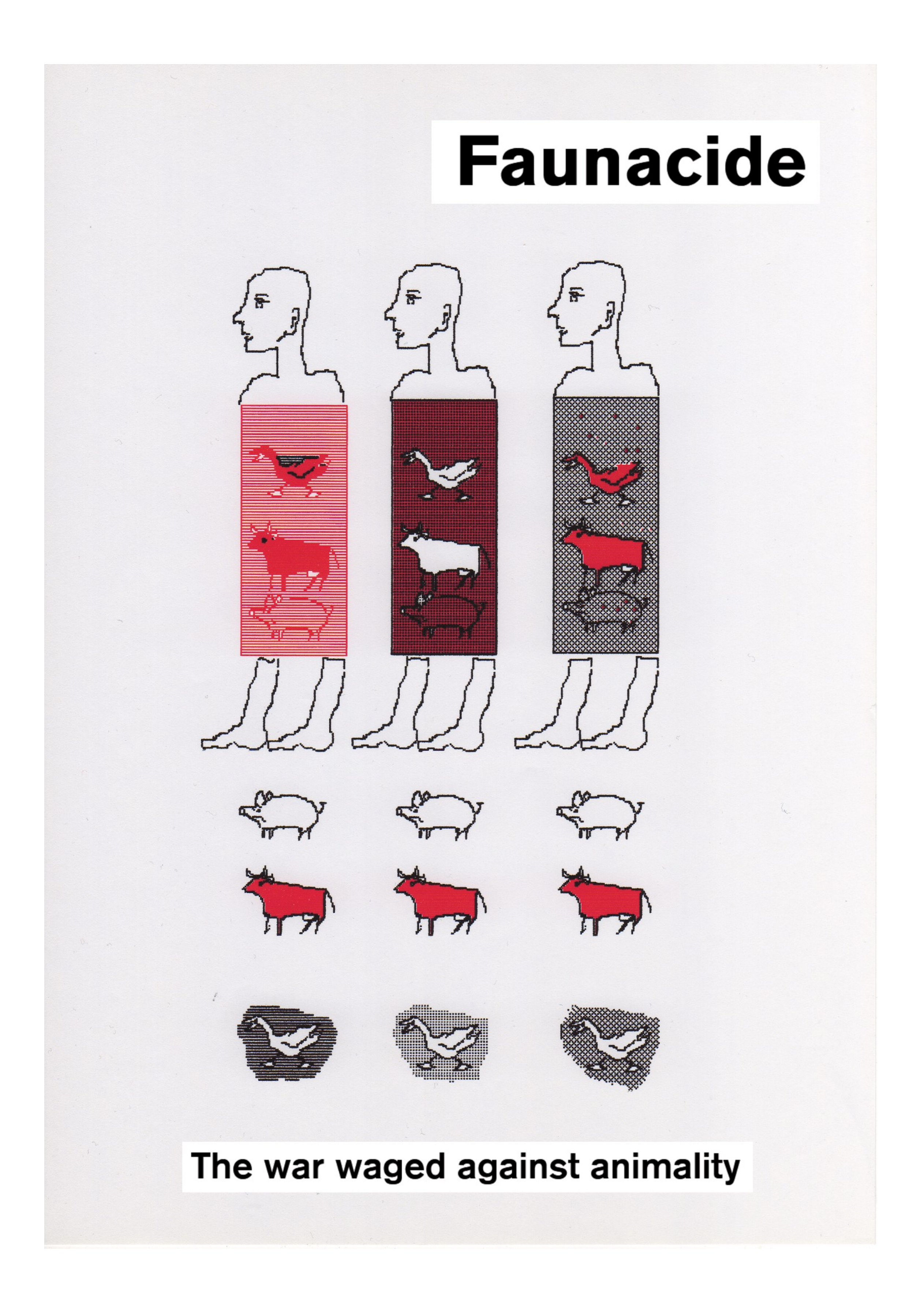
Die Lösung für die Probleme, denen die Verteidigung von Tierrechten gegenübersteht, erfordert eine weitaus fundamentalere Herangehensweise als die Aufstellung von ‚animal case law'-Präzendenz in wichtigen Rechtsprozessen oder leidenschaftliche und mutige Versuche auf adäquatere Gesetzesstatuten (‚statutory law') zu insistieren. Solche Versuche sind heldenhaft und bewundernswert. Sie sind bewundernswert wegen der entmutigenden Aufgabe, die sie versuchen zu bewältigen, und sie sind heldenhaft, weil sie den Einsatz von Männern und Frauen für ein Feld der Rechtsprechung beinhalten, in dem tief

wurzelnde Veränderungen normaler, durchschnittlicher und gewöhnlicher menschlicher Gefühle und des Denkens nötig sind. Menschlicher Narzissmus auf dem Spezies-Level, genetischer Egoismus und konzeptuelle Pathologie konspirieren zusammen um den Widerstand gegen Tierrechte schwer bis fast unüberwindbar zu machen, zumindest in dem gegenwärtigen Stadium der moralischen Entwicklung unserer Spezies. Um das Thema auf seine Übersimplifizierung zu reduzieren: als Einstein einmal gefragt wurde, „Was können wir tun, um eine bessere Welt zu bekommen?“ antwortete er, „Man braucht dazu bessere Menschen.“[170]

[170] Esmé Wynne-Tyson, *The Philosophy of Compassion*, in Wynne-Tyson, a.a.O., Anm. 52, S. 422.



E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 5


Faunacide
The war waged against animality

Tierrechtsethik, Fleisch und Gesellschaftskritik

Fleisch beinhaltet Tiermord. Dem Tiermord geht die Objektifizierung von Tieren voraus. Die Bezeichnung „Fleisch“ ist, anthropologisch betrachtet, wohl eine der am stärksten eingebetteten sprachlichen Verankerungen von Tier-Objektifizierung in der Gesellschaft. Wie thematisieren wir als Tierrechtler*innen das Thema und den Begriff „Fleisch“? Ein aktuell bekannter Ansatz stammt von der amerikanischen Psychologin Melanie Joy, die aufzeigt, dass bestimmte Tiere mit „Fleisch“ gleichsetzt werden, und dass die Menschen zu den Tieren, die diese Zuordnungen erfahren, keinerlei sensible und reflektierende Beziehung mehr in ihrem sozialen Verhältnis aufnehmen können oder wollen, während sie hingegen mit anderen Tieren, nämlich denjenigen, die designiert sind als „Haustiere“ (oder „companion animals“ respektive im Englischen) in deren Leben aufzutreten, ganz andere sensiblere Beziehungen herstellen können. Und das, ohne dass die Gesellschaft daran Anstoß nimmt oder sagen würde, dass sei „nicht richtig“ oder „nicht normal“. Bestimmte Tiere werden der Fleischproduktion zugeordnet, auch wenn diese Zuordnung kulturell und lokal unterschiedlich ausfällt.

Wir thematisieren als Tierbefreier*innen (Tierrechler*innen, Tierfreunde, etc.) primär die Tierindustrien als Orte der Fleischproduktion, ohne dabei aber klarzustellen, dass Objektifizierung und Entsubjektifizierung von Tieren nicht erst zu relevanten Problemen werden, wenn wir sie quantitativ betrachten. Wir verdeutlichen in unseren Protesten nicht, dass die ganz grundsätzliche Einstellung zu Tieren als „Fleischlieferanten“ bereits der Punkt ist, an dem mental und gesellschaftlich Tierobjektifizierung stattfindet, da wir Tierthemen nicht grundlegend in ihren gesellschaftlichen Dimensionalitäten kritisch diskutieren, sondern erst sekundär als relevant in einer Funktion von Begleitfaktoren kapitalistisch-anthropozäner Zerstörungsnormalität beleuchten. Damit blenden wir zeitgleich aus, wie die Gesellschaft in sich im Detail tierobjektifizierend aufgebaut ist. Orte, an denen Entsubjektifizierung stattfinden, sind nicht erst die Metzgereien und die Schlachtbetriebe, sondern alle Orte an denen Tiere in einer Art Antagonismus zum Menschsein angenommen werden.

In dem Punkt kann man wirklich vom abwesenden Referenten sprechen, den Carol J. Adams in sehr plakativer Weise erkannt und benannt hat in der Darstellung von Tierlichkeit als „Fleisch“ in der Werbeindustrie. Eine

Diskreditierung vom Tiersein ist nicht erst dort in relevanter Weise am Arbeiten, wo sie sichtbar wird. In tierobjektifizierenden Gesellschaften ist sie bereits an den Orten mit zu lokalisieren, an denen sie unsichtbar hineinwirkt. *Wenn wir akzeptieren, dass die Problematiken die Tiere erfahren erst existent sind in dem Moment in dem Tiere sich bereits an Orten befinden, in die Menschen sie über die Zeit hinweg immer wieder hineinkatapultiert haben, dann sehen wir die Tierlichkeit kaum mehr als abwesende Referenten in dem großen bestimmenden anthropozänen Raum.*

Menschliche Gesellschaft ist in Hinsicht auf Tiersein jedoch nicht als unabänderlicher Monolith zu betrachten. Menschen haben ihre Gesellschaften erst so gebildet, dass Tierlichkeit darin einen untergeordneten Wert zugeteilt bekommen hat. Und wie sie dies getan haben, wirft Fragen darüber auf, was verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten über ihre tierliche Mitwelt gedacht haben. Das was der Begriff „Fleisch" vermittelt, ist Teil einer tierobjektifizierenden Menschheitsgeschichte. Die ideologische Komponente, die sich darin abbildet, verstärkt sich selbst durch die Art und Weise wie Objektifizierung durch solch einen Begriff funktioniert. „Fleisch" lässt keine Metaphorik zu, sondern ist die radikalste Form einem Gegenüber zu begegnen. Es ist die negierendste Form dem Subjektsein des anderen zu begegnen.

Die Menschheitsgeschichte ist in Hinsicht auf Tiere kein Automatismus gewesen und ist es auch heute nicht. Es hat immer Menschen gegeben, die keine Mehrheitsmeinungen über Tiere teilten, und selbst wenn es keine Präzedenzen gegeben hätte, so sind Menschen aber immer in der Lage individuell neu und kritisch zu denken und selbst die als am unveränderlichsten erscheinenden Normen zu hinterfragen. Dass wir diese Veränderlichkeit in Hinsicht auf Tierthemen für undenkbar halten wollten - während wir aber bei Themen die andere Menschen betreffen Änderungsmöglichkeiten denken wollen - zeigt, dass einige von uns in ihrem Denken über das Mensch-Tier-Verhältnis noch sehr dem menschlich-chauvinistischen Gewohnheitsrecht verhaftet sind.

Wir können in dem Moment über „Fleisch" kritisch sprechen, in dem wir Gesellschaften kritisch hinterfragen können. In dem Moment geht es auch nicht mehr ausschließlich um Misshandlungsfälle in Schlachtbetrieben, sondern es geht überhaupt um die Denkweise Tiere seien über eine „Anthropologie des Fleisches" diskutierbar. Diese Denkweise wird von vielen Menschen schon so lange als

ethisch falsch und den Tieren gegenüber *ethisch ungerecht* betrachtet, dass ich mich frage, weshalb wir es heute immernoch nicht wirklich schaffen, uns die Gesellschaften – eine Menschheit – die tierobjektifizierendes Denken hervorgebracht hat, kritischst zu hinterfragen, statt ausschließlich an den Symptomen objektifizierenden Denkens herumzuoperieren.

Sagen wir Menschen würden die industrielle Tierhaltung und -tötung abschaffen, und sagen wir Tiere würde nicht mehr vor ihrer Schlachtung misshandelt werden, was würden Tierbefreier*innen dann zum Tiermord selbst sagen, der immernoch genauso das Kernproblem ist, wie er es in milliardenfacher Menge ist und wie er es ist, begleitet von zusätzlichen Grausamkeiten, die jedem Theriozid noch hinzugefügt werden können?

Ich glaube selbst viele wohlwollende Menschen trauen sich nicht Gesellschaft in Hinsicht auf Tierlichkeit und Tiersein weitaus kritischer zu beleuchten als es heute selbst noch in der Tierbefreiungsbewegung getan wird. Der *Mensch als Norm* wird immernoch soweit vorausgesetzt, dass wir seine Geschichte als Jäger und Sammler unhinterfragt weiterhin als Argumentationsstränge leitendes Hauptnarrativ akzeptieren statt andere Narrative zu thematisieren und in den Mittelpunkt zu rücken. Das wollen die meisten Menschen nicht, gleichwohl wir vom Anthropozän sprechen und somit ja offen zugeben, dass wir das stolze zerstörende Maß aller Dinge sind.

Der Durchschnittsmensch, sowie der/die Durchschnittstierbefreierin teilen Begriffe von Vernunft als allein *anthropozän bemessbaren* Vorgang. Insofern sieht er/sie die Welt auch nur aus Sicht der einen vermeintlich wahren „Vernunft“. Die ganze Tierverteidigung taugt aber solange viel zu wenig, solange wir aus solchen Paradigmen nicht heraustreten können, um Dinge zu akzeptieren, die wir wahrscheinlich nicht problemlos greifen können, die uns aber gewahr sind und wegen derer wir überhaupt Tierbefreier*innen sind. Wir teilen keine Vorstellungen a la Destcartes und Followership, die Tiere und Maschinen in eine Ecke räumen. Doch müssen wir unseren Betrachtungsgegenstand, unsere Kritik an objektifizierenden Bildern von Tieren, erst noch genauer untersuchen, um nicht selber weiterhin in den Fußstapfen objektifizierender Normenvorstellungen über Mensch und Tier zu tappen.

Wenn Fleisch das ist, was es ist: ein Teil eines tierlichen Lebewesens, dem unvorstellbarste Scherzen zugefügt worden sind und dessen körperliche Herabsetzung als so etwas wie z.B. ein „köstliches menschliches Ernährungserlebnis“ normalisiert und zelebriert wird, auf den unterschiedlichsten anthropologisch betrachtbaren Ebenen, dann ist Fleisch der direkteste Ausdruck einer geschaffenen unüberwindbaren ethischen Kluft innerhalb der Menschheit und jenseits „der Menschheit“ Fakt der totalen Negierung. Es geht hier nicht einfach um Essen, Einverleiben und stattdessen ein anderes Bewusstsein von Essen und Lebensmitteln zu schaffen. Genau in diese Räume reicht ein Objektifizierungsmechanismus tierlichem Seins hinein. Warum packen viele Tierbefreier*innen Nichtmenschen rhetorisch in reduktive Räume hinein: *Tierthemen werden als Streitthemen der Agrarwirtschaft aufgefasst, während das Recht auf Rechte nicht tierethisch angegangen wird. Die „Anthropologie des Fleisches“ wird normalisiert vorausgesetzt, indem Ideologien ruraler Rituale und Tierobjektifizierung als Kulturgut nicht dekonstruiert werden.*

Tierrechtsethik kann klarmachen, dass objektifizierende Räume dekonstruiert werden müssen, statt als unumstößliche menschheitsgeschichtliche Normen, und insofern als menschseinsbestimmend, vorausgesetzt zu werden. Räume tierlicher Objektifizierung waren, gleich wo und gleich wie, immer das gleiche. Sie waren vor allen Dingen niemals ethisch harmlos. Objektifizierende Rhetorik muss in keinem Bereich von Aktivist*innen übernommen werden, sondern adäquate Landkarten können aufgezeichnet werden, in denen Tatsachen von Tiersubjektivität als von Menschen wahrgenommen gekennzeichnet sind.

Ich setze in diesem Text das Subjektsein als ein ethisch-moralisches Imperativ voraus. Objektifizierung geht nur vom Betrachtenden aus, während Subjektivierung ein grundsätzlich sozialerer Moment ist.



Tierrechte, Spezies-Subjektivismus, Protest

Das Headquarter der Gruppe Messel zieht zur Zeit sehr aufwändig um – mit 200 Quadratmetern an Kunst- und Buchbeständen – daher die längere Pause hier. Die Pause ergibt sich aber auch deswegen, weil wir gegenwärtig beobachten, wie tief die Mehrheit von ‚fellow activists' in der deutschsprachigen Tierrechts- und/oder Tierbefreiungsszene noch ihre mentale Grube völliger Agrarfokussiertheit graben wollen, in denen alles Platz finden soll, was Tierlichkeit von sog. Farm-Tieren anbetrifft, *statt anstelle dessen Räume ökosozialer Schnittmengen zu erkennen, zu*

benennen und somit darauf ostentativ hinzuweisen. Wer sich in Richtung ‚artgerechter Ansätze' einengt in seiner Betrachtung von tierlichen Interessensbereichen, der erkennt keine ökosoziale Komplexität an, sekundarisiert die politische Relevanz dessen, dass tierliche Diversität mehr als Artenschutz ist und dass tierliche Diversität eher Tierkulturen statt Tierspezies bedeutet. Wer sog. Farmtiere immernoch in ihren Interessen beschreibt, als hätte er/sie gerade einen Zoologie-Kurs bei Konrad Lorenz oder Professor Grzimek besucht, der sollte vielleicht nochmal überlegen, ob es sich nicht lohnt als Tierverteidiger*in auch mal seine eigene Thinking-Cap aufzusetzen und weniger chauvinistische und spezies-objektifizierende Haltungen gegenüber tierlichen Individuen und Gruppen einzunehmen.

--

Wenn Ihr die ökologische Bilanz menschlicher Zerstörung mitverbucht bei der nackten Existenz von Tierkörpern, indem Ihr aufrechnet, wieviel ökologische Schäden durch Tierkörper entstehen, dann macht Ihr Tierkörper verantwortlich für menschliches Handeln.

Weshalb sprecht Ihr nicht von Ungerechtigkeit, die diesen Tierkörpern widerfährt? Meint Ihr ökologische Zerstörung hätte nichts mit einer menschlich-destruktiven Haltung gegen nichtmenschliche Räume zu tun? Ihr sprecht zumindest nicht von Unrecht gegen nichtmenschliche Tiere.

Ethik ohne (Tier-)Rechte ist eine Farce.

Antibiologistische Tiersoziologie, Gruppe Messel

--

Wessen Rechte sollen eigentlich so unwesentlich sein, dass man auf sie grundsätzlich verzichten könne?

Es gibt meines Empfindens nach viel an geistiger Sterilität unter Kulturschaffenden. Im gleichen Maße gibt es daneben auch eine Menge an geistig relativ sterilen politischen Graswurzel-Aktivist*innen. Hier eine wohlgemeine Kritik an solchen in der Tierrechteszene im deutschsprachigen Raum.
Mich wundert die aktivistische vereinfachende Gebetsmühle an der festgehalten wird, dass

a.) Umweltschutz plus Tiere die Gleichung nach einer Forderung einer sog. Argarwende ergeben müsste. Hier findet eine Verschiebung von Tieren und ihren Geschichten auf Orte statt, in die Tiere gezwungen wurden. Tiere haben nur gezwungenermaßen etwas mit dem Thema Agrar zu tun. Zudem: Eine vegane ‚Agrarwende' hat erstmal nichts mit der Schaffung neuer Lebensräume für Tiere zu tun und auch nicht der Adressierung von Tier-Objektifizierung in der Menschheitsgeschichte, die aber der unbedingten Adressierung bedarf, um so Systeme, die industrialisierten Mord überhaupt am laufen halten, logisch, ethisch zu dekonstruieren. Etwas zu ändern an der Situation der zahllosen Tier-Individuen, die gezwungen sind in Menschengemachten agrarindustriellen oder sonstigen Agrareinrichtungen geboren zu werden, zu leben und zu sterben, ist *ein tierinklusiver soziologischer Prozess* und keiner der die Thematik pflanzlicher Anbaustätten zum Primärnutzen für Menschen anbetrifft. Themen können nicht allesamt in einem simplen Aufwasch gelöst werden. Weder das der Situationen, die Tiere betreffen, noch menschliche Verhaltensweisen in ökologischer Hinsicht im Anthropozän. Ernährung, Fragen, die die Flora betreffen und dann wiederum wirtschaftliche Monopole, politische und gesellschaftliche Dis-/Funktionsweisen … das alles ist nicht einfach so als „Wust" anzupacken, am Ende derer, die dadurch am existenziellsten Betroffen sind, und dann noch indem man das Thema Unrecht im Bezug auf diese Betroffenen ausklammert.

und

b.) dass Ethik ein von Rechten entkoppeltes Paralleluniversum sei – wie so einige Leute in der deutschsprachigen Tierbefreiungsszene argumentieren.

Leuten, denen das eine oder das andere Argument bekannt ist, möchte ich folgende Punkte zu bedenken geben:

1. Nicht allein der industrialisierte Tiermord ist Tiermord.

2. Ethik und Rechte sind voneinander nicht trennbar. Denkt mal an Eure eigenen Rechte und die Ethik, die Ihr für Euch in Anspruch nehmt. Stellt Euch mal vor wir hätten ethische Ansprüche und stellten Forderungen aufgrund ethischer Leitsätze, auf die wir uns geeinigt haben, aus denen dann aber keine rechtlichen Konsequenzen sich herleiten und entwachsen würden. Wir fändet Ihr das für Euch? Nebenbei: Rechte sind etwas Grundsätzliches, wodurch die Integrität eines Wesens als Ende in sich selbst anerkannt wird, generell gewisse Eigenschaften anerkannt werden müssen, um so dem Wesen einen legitimen Schutz gewährleisten zu können – vor menschlichen dritten Interessen, die die Integrität des Wesens nicht grundlegend berücksichtigen wollen im Interesse des durch die Rechte geschützten und der sich so über die Speziesgemeinschaft hinweg konstituierenden sozialen Gemeinschaft. Bei der Diskussion über Rechte abzulenken mit Partikularismen wie irgendwelche spezifischen Rechtspraktiken – wie Verkehrs- oder Wahlrechte, etc. und dann zu behaupten, das seien doch „Rechte“, die ja Tiere nicht haben könnten – geht *dem Ursprung und den Fundamentalfragen von dem was ein Recht überhaupt konstituiert*, nicht auf den Grund.

3. Wenn Ihr implizit sagt: der Mord beim Biobauern oder der Hausschlachtung ist weniger relevant, dann zählt für Euch nicht das einzelne Leben und die Würde des einzelnen Wesens, *Ihr vermittelt, dass Gewalt ein Problem der Quantität wäre*. Wenn es Euch aber mehr um die Folgen der kapitalistischen (globalen) Märkte auf die Ökologie geht und ihr meint, dass Tiermord vornehmlich ein Problem ist, dass in der Quantität an Relevanz gewinnt, dann möchte ich fragen, was ihr eigentlich meint wie das ganze Problem überhaupt erst begonnen hat und warum Euch die Geschichte so wenig interessiert? Ich hätte da allerdings auch noch etliche andere Fragen.

4. Und: Wenn Ihr die ökologische Bilanz menschlicher Zerstörung mitverbucht bei der nackten Existenz von Tierkörpern, indem ihr aufrechnet wieviel ökologische Schäden durch Tierkörper entstehen, dann macht Ihr Tierkörper verantwortlich für menschliches Handeln.

Ohne Rechte ist Ethik eine Farce. Weder in Sachen natürlicher Mitwelt noch im Bezug auf tierliche Subjekte sprecht Ihr von einer Ethik, die faktische und direkte Rechte konstituieren können muss. Aber wenn es um Eure eigenen Interessen geht – und diese können natürlich auch die Mitwelt berühren – dann wisst Ihr wie Ihr Rechte als Eure Domäne schützen wollt. Als menschlicher Schutz vor dem Menschen und Garant zur Durchsetzung kollektiver menschlicher ‚speziessegmentgebundener' Eigeninteressen. Das Kastensystem zwischen Mensch – Tier – und natürlicher Mitwelt, begründet auf einem „*Recht*" und einer „*Würde*", die mit Ausschließlichkeitsansprüchen operieren.



Versuche in Spezies-subjektiver / Spezies-subjektivistischer Dichtung

Offenkundig fällt *der kritischen Beobachtenden* auf, dass gerade, wenn Leute sich selbst auf kleinster Ebene subjektiv beschreiben, wie in Gedichten, Nichtmenschen ganz besonders als ‚aus objektifizierender Perspektive wahrnehmbar' angenommen werden. Ich möchte hier ein „ich" und ein „du" und ein „wir" beschreiben, dass Menschen und Nichtmenschen auf anderer Ebene betrachtet.

--

Wir sind

Als erstes muss ich mich demontieren, nicht vor Euch, nicht vor Dir, aber von dem kollektiven Menschen – er lässt kein ganzes Ich zu, das außerhalb von ihm ist.
Sie sagen also Du seist nur ein Nebenschauplatz. Du seist schön, hässlich, ganz, Opfer, aber Dein Du gäbe es nicht.
Sie sprechen Dich nicht als Du an, außer sie übertreten Deine Grenzen.
Was für Ein Du bin ich dann für solche Exkludierenden – wo Du aber mein Du bist? Ich bin ein Du mit Dir.
Dir, der bei dem Kollektivmenschen wie er jetzt ist, nur das Du ist, dessen Grenzen übertreten werden.

--

Unsere Liebe zu Erkenntnissen

Es muss deutlich werden. Deren „wir“ muss nicht Eures sein.
Mir ist das klar und ich mache es deutlich.
Es gibt menschliche „du‘s“ die immer um ein Zentrum kreisen, das ein Bündel „Mensch“ einpackt.
Es gibt menschliche „du's“ die mit ihrem Intellekt Dein und Mein „du“ in unserer Liebe zu Erkenntnissen nicht wahrnehmen.
Sollte ich ein Du mitansprechen in meinem Gedicht, dass jemanden einbezieht der ein Du plus Liebe in die Ecke von Sexualisiertheit packt? Warum sollte der Mensch mein allgemeines Du sein hier, auf das ich intimsten Bezug nehmen darf, ohne dass das ein Problem wäre? Warum meint der „gebündelte Mensch“ zwischen uns gäbe es kein poetisches Du? Zu Gott darf es das geben. Zu Dir nicht, meinen sie. Warum sollte unser per Du immer gleich okkupiert werden durch fremddefinitorische Deutende. Wir sind in keiner dieser Gemeinschaften einzugemeinden.
Wir sind gemeinsam und wir sprechen die Sprache, die jenseits von allem stehen kann. Und dies ist unser Banner im allgemeinen Raum.

--

Liebesgedicht

Schöne Worte sind nur für wen? Schöne Worte, die nichts sagen außer, dass da noch einer ist, der Euch verneint. Ein schönes Wort, das für mich Gift ist, wenn nicht bedeutungslos, weil Du darin nicht vorkommen darfst.
Wir sitzen hier zu dritt. Dort der Jäger oder die Jägerin, dort Du, der Xar-Gush (Hase) und hier ich. Wir befinden uns nicht in einer Fabel. Spreche ich zur Jägerin über Dich? Das ist schwer, denn sie negiert Dich. Ich schaue, ob Dein Ohrenspiel und Deine Gestik mir zeigen, ob wir vielleicht diesen Raum lieber verlassen sollten. Mich will die Jägerin physisch nicht jagen, aber sie macht unser Leben draußen kaputt. Wir wollen mit ihr also auch nicht diesen „geschützten Dreier-Raum“ hier drinnen teilen. Wir gehen raus. Zusammen.

Zeichenlexika

Der „abwesende Referent“ ist niemals abwesend. Sprache und Zeichen sind überall und universell. Es gibt keine Barriere ist den Codizes und den Hauchen … manche Menschenwesen nummerieren diese. Wir tun das nicht. Du tust es nicht, ich nicht. Dennoch wirst Du und werde ich mitgezählt. Wir zählen anders.
Manche Menschenwesen erleben die Börsen als Ersatznatur. Wir sehen den Wert in der Substanz von Leid, das Denken ist und Materie, die Sein ist, das wir teilen, Und das ist unsere Liebe. Und nicht die zu Euren Phantomen.

--

Steinliebe

Ich verehre Dich, weil ihr Euch ehrt und weil Du und Du ihr achtsam und zugewendet seid. Ich könnte Euch nicht verehren, wenn unsere Verehrung nicht im Großen voller Achtsamkeitswarnungen wäre. Dort fangen Liebes-Geheimnisse an.

--

Kriege

Ich spreche zu Dir und wir beide sprechen verschiedene Sprachen. Wie Musik. Mit Schnittmengen, mit losen Enden, wir binden sie zusammen. Ich spreche mit Dir damit wir uns beschwören können, unsere Zauberei machen können, unsere gemeinschaftlichen Gesänge und Feste. Du singst in Deiner Sprache, ich in meiner.
Da hört uns jemand zu, der meine Sprache spricht. Er bindet mich ein, sagt, war plapperst Du da. Ich spreche seine Sprache, aber spreche zu Dir, nicht zu ihm.

Höre, der du meine Sprache sprichst. Wir sprechen alle verschiedene Sprachen! Da bist nicht nur Du und ich!
Wir aber gehen und wir wenden uns im Geiste ab. Lass ihm seinen Bannkreis. Daran erkennen wir ihn.
Wir zelebrieren, tod oder lebendig, ohne diese anderen.

--

Ideen

Da hocke ich nun in dem Club von „Homo genius“, umgeben, von einem Wissenschaftsgemäuer auf Logiken und Thesen bauend.
Ich bin immernoch verneinbar. Ich teile auch deren Träume nicht. Ich will sie gar nicht teilen. Deren Logik teile ich nicht.
Wir denken an Blätter, an lange Geschichten, an die Freunde, die Tiefseefische.
Schon wird gemeldet, dass das artenfremde demonstrativ hinausgeangelt wird.
Man macht das alles einfach.
So regiert man.

Fragment

Warum sollten Tierbelange allein in den ihnen bislang zugeordneten Fächern erörtert werden, statt in einer *debiologisierten Haltung* ihnen gegenüber? „Ein Mensch zu sein“ wird als soziologischer Zustand begriffen, während nichtmenschliche Tiere und Tierlichkeit schlechthin in Kategorien einer (vermeintlichen und kausalistisch vorgestellten) „verhaltensbiologischen” Dominiertheit gerückt werden.

- *Tierlichkeit* kann *debiologisiert* betrachtet werden
- Existenzielle Vielfalt zu achten, beinhaltet dass breitere Perspektiven als die des *allein Anthropozentrischen* nötig sind
- Die existenzielle Vielfalt, die Menschen und nichtmenschliche Tiere mit einbeschließt, als ein „wir“ zu verstehen, heißt: Wir können gegenseitig voneinander lernen, als *soziale* und als *in ökologischen Zusammenhängen verstehbare* Lebewesen

Antibiologistische Tiersoziologie

--

Why treat nonhuman concerns in assigned fields, instead of debiologizing the typical stances on animality? “Being a human” is still taken as a sociological state, while “nonhuman behaviour” is routinely relegated into the categories of being biologically driven/dominated.

– Animality can be seen in debiologized ways.
– Embracing existential plurality means wider perspectives than anthropocentrism are required

We can mutually learn as social and ecological beings.

antibiologistic antispeciesist animal sociology



E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 6

Wenn wir von Tierkulturen ausgehen, wird die alte Demarkationslinie zwischen restriktiven Anthropozentrismen und dem gegenüberstehend einer Seins-Pluralität auf möglichst gleicher Augenhöhe erkennbar.

Ein multiangulierbares Kulturverständnis ist möglich.

gruppe messel

SPEZIESISMUS, ANTHROPZENTRISMUS UND NICHTWESTLICHE KULTUREN

Barbara Noske

Originalfassung: *Speciesism, Anthropocentrism and Non-Western Cultures*, veröffentlicht in: Anthrozoös, Volume 10, No. 4. pages 183-190, 1997. Übersetzung aus dem Englischen von Gita Yegane Arani. Mit der freundlichen Genehmigung von Dr. Barbara Noske und der International Society for Anthrozoology (ISAZ).

Siehe in dem Zusammenhang: http://www.isaz.net/isaz/anthrozoos/, ANTHROZOÖS, A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People and Animals, International Society for Anthrozoology ISSN 0892-7936.

EINFÜHRUNG

Die gegenwärtigen Diskussionen über die Mensch-Tier Beziehung und Tierethik im Westen, werfen ein Licht auf eine Reihe von Dingen, zu denen die Fragen über Speziesismus und Anthropozentrismus gehören.

Speziesismus bezieht sich im Allgemeinen auf die Unterschiede in der Behandlungsweise individueller Wesen, auf Grundlage ihrer Zugehörigkeit zu anderen biologischen Kategorien: der Spezies in dem Falle. Es bedeutet die Beurteilung von Tieren, nicht als einzigartige und empfindungsfähige Individuen, sondern allein anhand ihrer Spezies. Sie werden zu Exemplaren einer bestimmten Spezies, die von uns, Menschen, bevorzugt oder verabscheut werden kann. (Noske 1993, 1994). Die häufigste Verwendung des Begriffes Speziesismus bezieht sich jedoch auf die Mitgliedschaft oder in der Tat auf die Nichtmitgliedschaft bei einer bestimmten Spezies, der menschlichen Spezies, mit der Konsequenz der Diskriminierung und häufig der härteren Behandlung von allem Nichtmenschlichen. Von seinen Kritikern wurde der Speziesismus als analog zu Rassismus und Sexismus definiert (Ryder 1989).

Anthropozentrismus bezieht sich, zusätzlich dazu, auf die verwandte Idee, dass die Menschheit der Maßstab aller Dinge ist und sein sollte. Andere und ‚Andersheit‘ werden eher übersehen und nicht in Betracht gezogen (Noske 1990, 1997).

Auch wenn sie nicht identisch sind, gehen Speziesismus und Anthropozentrismus häufig Hand in Hand, wobei das Erstere etwas stärker mit der Handlungsebene verbunden ist und das Zweite eher mit der Haltung.

In Diskussionen über die Beziehung der Menschheit mit der Natur und mit den Tieren, werden nichtwestliche Kulturen oft als eine Art reflektierender Spiegel dargestellt, um Kontraste zu westlichen Arten des Umgehens mit, des Denkens über und des Fühlens in Bezug auf Tiere zu verdeutlichen.

Da ich gegenwärtig nicht in einer Position bin, um Daten mittels teilnehmender Beobachtung aus erster Hand zu sammeln, möchte ich eine Anzahl von Jäger/Sammler und pastoraler Gesellschaften in der Form betrachten, wie sie in der anthropologischen Literatur dokumentiert wurden. Sehr wenige Anthropologen, darunter Nanda Niemeijer (1994) als eine bemerkenswerte Ausnahme, haben ihre Feldforschung aus einer Position heraus durchgeführt, bei der beide, Menschen und Tiere, gleichermaßen als Subjekte mit Individualität, Integrität und Handlungskapazität (A.d.Ü. im Originaltext ‚agency‘) betrachtet werden.

Während Anthropologen typischerweise massive Mengen an Informationen über exotische Mensch-Tier Beziehungen in verschiedenen kulturellen Kontexten gesammelt haben (Evan-Pritchard 1940; Lévi-Strauss 1965; Rappaport 1967; Harris 1974), wenden sie sich kaum jemals Fragen im Zusammenhang mit dem ‚Animal Welfare‘/Tierwohl und dem Tier als Subjekt zu. Auch zeigen sie wenig Interesse an der Existenz von Speziesismus oder Anthropozentrismus in den nichtwestlichen Kulturen. Da wo Tiere in anthropologischen Studien vorkommen, werden sie häufig bloß als passives Rohmaterial menschlicher Handlungen und menschlichen Denkens betrachtet.

Anthropologen tendieren dazu, Speziesismus und Anthropozentrismus als „in der Gesellschaft gegeben“ zu akzeptieren und stellen über sie allgemein keine Fragen. Tatsächlich argumentieren die meisten Sozialanthropologen, dass, um Fragen über Tiere und ihr Wohl zu beantworten, es besser sei sich an Wissenschaften wie die Evolutionsbiologie oder die Ethologie zu wenden. Wenige Sozialanthropologen studieren derzeit physische Anthropologie als Teil ihres Curriculums, ein Umstand der viel mit dem Erbe des Nationalsozialismus zu tun hat, in dem Argumente physischer Kontinuität zwischen Tieren und

Menschen zur Legitimierung von Rassismus und Genozid verwendet wurden (Noske 1997). Da wo physische Anthropologie berücksichtigt wird, besteht die Tendenz, Tiere und Tier-Mensch-Beziehungen von einem biologischen eher als von einem sozio-ethischen Standpunkt her zu betrachten.

Tiere werden häufig als des anthropologischen Interesses unwert erachtet. Ich habe den Grund für diesen blinden Punkt innerhalb der Sozialanthropologie und seinen Mangel an Sensibilität für das Schicksal des Tieres in den Weltkulturen an anderer Stelle hervorgehoben. Er liegt in dem inhärenten, in der Disziplin selbst vorherrschenden Speziesismus und Anthropozentrismus: Es besteht die Neigung Mensch-Tier-Interaktionen als Subjekt-Objekt Beziehungen zu betrachten, und es ist nur die menschliche Subjektive Seite, die Anthropologen betrachten wollen (Noske 1990).

Anthropologen ziehen es vor, Tiere als einen integralen Teil menschlich-ökonomischer Konstellationen und menschlich-zentrierter Ökosysteme zu behandeln: das heißt, als ökonomische Ressourcen, Gegenstände und Produktionsmittel für menschliche Zwecke. Auf Tieren basierende Ökonomien wurden extensiv von Anthropologen untersucht, die oftmals fragten, ob unterschiedliche menschliche Praktiken in ihrer Anwendung von Tieren ökonomisch oder ökologisch rational sind (vom menschlichen Standpunkt aus gesehen) oder nicht. Nur in einer kleinen Anzahl von Fällen, besonders in solchen, wo halb-wilde Tiere noch etwas an Kontrolle über ihren eigenen Verbleib beibehalten konnten, lassen sich Anthropologen manchmal dazu herab, auf die Vorteile existierender Mensch-Tier-Arrangements für die dabei involvierten Tiere zu schauen. (Leeds 1965; Ingold 1974)

Eine Art, in der die Mensch-Tier-Beziehung erforscht wurde, war durch das Genre des Kulturmaterialismus. Harris (1974) hat zugrundeliegende ökonomische Gründe für die Anbetung und Liebe zu bestimmten Tierspezies in einigen Kulturen aufgezeigt. Er erklärt beispielsweise die Verehrung der Kühe bei den Hindus in Indien und die Liebe zu Schweinen in Neu Guinea in ökonomischen Begriffen: sowohl die Verehrung der Kühe als auch die Liebe zu Schweinen funktionieren schließlich zum ökonomischen Vorteil der menschlichen sozialen Handlungsträger. Diese Art der Forschung konzentriert sich auf Gründe warum menschliche Gesellschaften ihre Tiere nicht in einem *verstärkteren Maße* töten oder verzehren, oder weshalb sie so viel Fürsorge, Zuwendung und Energie auf sie aufwenden. (Harris 1974, 1985)

Abgesehen von Tieren die als Subsistenzfaktoren funktionieren, gibt es Praktiken, in denen Tiere, anderen nicht-subsistenziellen menschlichen Zwecken

dienen: als Objekte des Prestiges, als Opferungsobjekte oder als Totems. Tieren in dieser Funktion, wurde religiöse, symbolische und metaphorische Kraft zugesprochen (Lévi-Strauss 1965). Typischerweise haben viele Gelehrte in den Sozialwissenschaften, vor allem Kulturmaterialisten so wie Harris, die non-subsistenziellen Rollen und Funktionen die Tieren attribuiert wurden, als „irrationales Verhalten" seitens der Menschen beschrieben. Für viele dieser Gelehrten bedeutet Rationalität eindeutig ökonomische Nützlichkeit, und andere unterliegende Motive für menschliche Praktiken und Ideologien bezüglich von Tieren, werden folglich als ‚irrational' betrachtet. Wie James Serpell in so richtiger Weise hervorhebt – und da er selbst kein Anthropologe ist, ist er wahrscheinlich in einer guten Position um dies zu tun – ist es erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit die Anthropologen auf die allgemeine Gewohnheit des Haltens von Haustieren gerichtet haben (Serpell 1986, 1988).

Eher statt nicht-ökonomische und nicht-symbolische Motive als reale und legitime Gründe für das Halten von Haustieren bei Menschen zu akzeptieren, scheinen die Anthropologen sich darum bemüht zu haben, die ‚versteckten' Gründe für die westliche und die nicht-westliche Haustierhaltung zu entdecken. Der Gedanke, dass ‚Liebenswertheit' und Emotionen wie Zuwendung und Zärtlichkeit, legitime Grundlagen für diese intersubjektive Mensch-Tier-Beziehung sein könnten, scheint immer noch fehl am Platz und sogar beschämend zu sein für viele Anthropologen.

In der westlichen Gesellschaft besteht nicht nur unter den Anthropologen, sondern auch bei den Umweltschützer*innen – ich persönlich bin beides – eine Tendenz, ältere indigene Kulturen zu romantisieren und zu idealisieren. Kein Zweifel, wir haben viel von ihnen zu lernen. Aber dies sollte uns nicht davon abhalten, kritische Fragen als Teil der laufenden Debatte über Tierethik zu stellen. Fragen, so wie: „Wie verhält es sich mit dem Tierwohl in diesen Kulturen?", „Und wie steht es mit Speziesismus und Anthropozentrismus, existieren sie in diesen Kulturen ebenso?" „Und wenn ja, in welcher Form?"

TIERABHÄNGIGE KULTUREN: die Aborigines und die Inuit

Zugegebenermaßen, die Anthropologen haben extensiv über die Rolle geschrieben, die Tiere im menschlich zeremoniellen und religiösen Leben spielen. In Jäger-/Sammler-Gesellschaften haben die Menschen häufig eine organische

Weltsicht, die sie dazu führt, sich selbst eher *innerhalb* statt *über* der natürlichen Welt einzuordnen. Die Natur ist in keiner Weise das Andere oder das Mindere. In der Tat sind in diesen Gesellschaften Kategorien wie Natur und Kultur häufig non-existent. Für die australischen Aborigines kann man sagen, dass die Natur eine direkte spirituelle, moralische und soziale Bedeutung hat: das moralische System durchsättigt die Landschaft und das ökologische System durchdringt die Religion (Stanner 1972). Das Konzept der Aborigines von der Traumzeit oder des Träumens, bezieht sich auf eine Art der Epoche, in der mythische Ahnen – die häufig Tiere sind – lebten, von der aber nicht gedacht wird als eine Zeit die, im normalen Sinne des Wortes, vergangen ist. Nach Stanner ist die Traumzeit zeitlich nicht festzulegen: sie war, und ist, zu jeglicher Zeit; eine Verwebung von Menschheit, Gesellschaft, Natur, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft innerhalb eines unitären Systems, das von einem Verstand, der zu sehr unter dem Einfluss von Humanismus, Rationalismus und Wissenschaft steht, nicht leicht erfasst werden kann. Die Traumzeit, die in heiligen und geheimen lokalen Landschaften verkörpert ist, erzählt Menschen, wie sie und andere Wesen aus dem gleichen Stamm, der weder das eine noch das andere war, hervorgingen. Kontinuität, Ausgewogenheit und „das Verweilen" (das Verweilen bei dem was ist oder was vorher war), sind das Maß aller Dinge, eher statt die Verschiedenheit und Überlegenheit des Menschen (Stanner 1972).

Viele andere native Völker machen sie in ihren Geschichten Aussagen darüber wie die Welt geschaffen wurde, wie die Tiere zu dem wurden was sie sind und wie Menschen und Tiere alle Teil der gleichen fortlaufenden Lebenskraft sind. In diesen Geschichten verwandeln sich Männer und Frauen leicht zu Tieren, und Tiere verhalten sich wie Menschen. Daher, wie im Glauben der Inuit angenommen wird, stammen Menschen und Tiere in gleicher Weise von der Kopulation einer Frau und eines Tieres (Rasing 1988).

In unterschiedlichen Glaubenssystemen der australischen Aborigines werden Tiere als Verwandte angesehen. Bestimmte Menschen und Tiere werden als Teil der gleichen totemischen Gruppe betrachtet. Ein mythischer Traumzeit-Ahne, zum Beispiel ein Känguru, hat „Traumspuren" auf der Erde hinterlassen und dadurch die Merkmale der Landschaft geschaffen. Als es starb hinterließ es unerschöpfliche Anzahlen von „Kindern im Geiste" (A.d.Ü. im Originaltext „spirit children"), die für ewig an spezifischen Örtlichkeiten weiterleben und die dadurch heilig sind. Indem sie diese Orte verlassen und in den Körper einer Frau dringen, verwandeln sie sich zeitweise zu Kindern der Aborigines. Somit besteht ein Individuum der Aborigines buchstäblich aus der Substanz, die tatsächlich Teil

der heiligen Känguru-Landschaft ist, und die nach dem Tod noch einmal mit der Landschaft in eins übergehen wird (persönliche Kommunikation des Anthropologen Mark de Graaf, vgl. auch Hiatt 1978; Mountford 1981; Bennett 1991). Der gleiche Prozess, so wird gesagt, findet statt, wenn ein Tier-Individuum geboren wird.

Für eine unterwiesene und initiierte Person bei den Aborigines, ist Australien mit einem Mosaik kultureller Kompositionen bedeckt, in denen in jeder, ein Anteil Erde (ein Ort), ein Anteil Leben (eine Spezies) und ein Anteil Gesellschaft (eine menschliche Gruppe) miteinander verbunden sind. Ein Klan und ein Territorium sind mit bestimmten Spezies verbunden, deren prototypischen Kräfte in dem Träumen in der Schaffung örtlich aktiv waren (Maddock 1982). Eine Känguru-Totemische-Gruppe schließt nicht nur Kängurus und menschliche Männer und Frauen mit ein, sondern auch andere Spezies und vielleicht den Regen und die Sonne. Es ist viel mehr als ein klassifikatorisches Mittel; eine moralische und rituelle Beziehung ist impliziert. Die menschlichen Mitglieder der Gruppe meiden das Töten, Pflücken oder das Verzehren ihres Totems, und wenn extremer Hunger sie dazu zwingt das zu tun, drücken sie normalerweise ihre Reue aus und führen einen rituellen Akt durch. Andere Personen mit anderen Tiertotems können Kängurus töten – was sie natürlich auch tun (Elkin 1967).

Zudem ist es so, dass die Menschen sich tatsächlich um die Tierspezies kümmern, zu deren Totem sie gehören. Der Ökologe A.E. Newsome stellte fest, dass in der Mythologie des Aranda-Volkes in Zentralaustralien, die wichtigsten totemischen Orte des roten Kängurus mit den günstigsten Habitaten dieser Spezies zusammenfallen. Er fand auch heraus, dass den Traumzeit-Mythen zufolge, die Känguru-Ahnen ihre sogenannten Traumspuren, die überirdisch waren, durch natürliche Mittel manifestierten, und die in der Luft oder unter Grund liegenden, durch übernatürliche Mittel. Nach Newsomes Meinung ist es kein Zufall, dass das beste Känguruhabitat in natürlicher Weise durchquert (und somit geschaffen) wurde, und dass das schlechteste Habitat, nämlich die Wüste, in übernatürlicher Weise von diesen Traumzeit-Känguru-Ahnen überquert wurde. Wenn die Leute der Aborigines sich den Känguru-Totemischen Orten nähern, tun sie dies in Stille und Ehrfurcht. Das Jagen ist in der Nähe dieser heiligen Orte verboten und Waffen werden in einiger Ferne abgelegt. Somit werden die roten Kängurus in der Nähe ihres besten Habitats geschützt (Newsome 1980).

DAS JAGEN VON TIEREN

Viele Anthropologen haben das Jagen als ein bloßes technisches Mittel zur Sicherung der Versorgung betrachtet. Das Jagen impliziert aber das Verfolgen, die Angsterzeugung, die Verletzung und Tötung anderer lebender Wesen. Der niederländische Anthropologe Willem Rasing ist eine Ausnahme, indem er nicht damit zögert, explizit zu erklären, dass das Jagen, Töten bedeutet (Rasing 1988). Jagende Völker müssen bei den Tieren Angst erzeugen, sie verletzen, ihnen Schmerzen zufügen und sie töten, um zu überleben. Aber dies hält sie nicht davon ab, ihre Beziehung zu dem Tier besonders zu würdigen. Es gibt zahlreiche Beweise dafür, dass Völker die Tiere jagen, quälen und töten, dies häufig mit einem gewissen Widerwillen und Schuldgefühlen tun. Während der Vorgänge des Jagens, bleibt eine Einstellung der Ambivalenz bestehen, und die Rationalisierungen und Rituale, die die Ausübung des Jagens so häufig begleiten, sind alle Teil eines allgemeinen Bemühens darum, die zwei miteinander in Konflikt stehenden Tendenzen zu versöhnen.

Daher, so erklärt Rasing, behaupten die Inuit generell, dass die Tiere, die sie jagen, damit einverstanden sind, getötet zu werden, weil sie für die menschliche Verwendung geschaffen wurden. Der von Grönland stammende Autor Finn Lynge (1992) hebt hervor, dass alten Mythen zufolge, respektvolle Jäger niemals hungrig bleiben werden: die Tiere werden zu ihnen kommen als würden sie darum fragen erjagt zu werden (im echten Leben leisten Tiere jedoch in der Regel Widerstand gegen ihre Tötung). Die Jäger der Inuit glauben, dass respektlose Einstellungen gegenüber den Tieren Unglück bringen, welches durch die spirituellen Kräfte der betroffenen Tiere mediiert wird (Lynge 1992). Den Inuit zufolge sind für das Gedeihen der Spezies, die Tiere davon abhängig gejagt zu werden; das heißt dass Tiere getötet werden müssen. Daher tun die Menschen gut daran, ihren Beutetieren kein unnötiges Leid zuzufügen, auch wenn sie, wie viele Beobachter berichten, diese sorgevolle Einstellung nicht auf ihre Schlittenhunde übertragen, die oft recht grob behandelt werden (vgl. persönliche Kommunikation des Anthropologen A.J.F. Köbben).

Nebenbei bemerkt, hängen eine Anzahl australischer Aborigine-Stämme ebenso der Überzeugung an, dass die Natur, einschließlich der Tiere, nicht selbstregulierend ist, sondern Menschen zur Durchführung von Ritualen braucht. Ein Mangel an menschlicher ritueller Partizipation, führt, so wird angenommen, zum Verfall des natürlichen Status quo. Hier wird auch davon ausgegangen, dass

Tiere auf vom Menschen durchgeführte Handlungen angewiesen sind (z.B. ‚increase rites‘; A.d.Ü. Rituale, die der Erhaltung und der Stabilität einer Spezies dienen; im Folgenden als Zuwachs-Rituale bezeichnet) um zu überleben. (Bennett 1983; Morton 1991)

Laurens van der Post hat über die verschiedenen Wege geschrieben, in denen Leute der Buschmänner die oben erwähnten Ambivalenzen versucht haben herauszufordern und zu lösen, zum Beispiel indem sie den Eland mit einem Tanz dafür danken, dass er sich hat fangen lassen. (van der Post 1966). Die Buschmänner zeigen eine Intimität zur ganzen Natur, die bezeichnet worden ist als ‚Partizipationsmystik‘, ein Verständnis nicht allein im Sinne der intimen Kenntnis, sondern auch des *Gekannt-Werdens* von Bäumen, Wolken und Tieren. (van der Post 1066; Wannenburgh 1979)

Es gibt auch gegenteilige Berichte über Mensch-Tier Beziehungen bei den Buschmännern. Die Anthropologin Elizabeth Marshall Thomas beschreibt die gefühllose Art in der eine Schildkröte von Gai, einem Giwke Buschmann, geröstet wird. Sie erklärt, dass Buschmänner das Leiden von Tieren häufig ignorieren und mit einer großen Unberührtheit betrachten (Thomas 1989).

DIE HERDENHALTUNG VON TIEREN

Nomadische Jäger sind nicht die einzigen Völker, die für ihre enge Beziehung zu Tieren bekannt sind. Der 1940er Klassiker von Evans-Pritchard, *Die Nuer*, erzählt uns über diese afrikanischen Pastoralisten (A.d.Ü. Herdenhalter), die in ihrer Sichtweise stark durch ihre Abhängigkeit von und gleichzeitig Liebe zu Rindern beeinflusst sind – oder es zumindest waren. Diese Liebe ist fast so, wie die Zuneigung, die Leute Haustieren gegenüber zeigen. Für die Nuer haben Rinder nicht einfach einen instrumentellen Wert als Quellen von Fleisch, Blut und Milch, sondern sind auch vitale Verbindungsglieder in sozialen Beziehungen. Jedoch, während die Nuer ihre Leben damit verbringen das Wohlergehen ihres Tieres zu sichern, kann man hier ebenso eine gewisse Ambivalenz in deren Einstellungen und Handlungsweisen entdecken. Zum Beispiel manipulieren sie in geschickter Weise die Psychologie und die Soziologie der Kuh.

Rinder werden nicht in erster Linie zur Schlachtung aufgezogen: die Ochsen müssen oft eine Opferrolle in Zeremonien einnehmen. Auch wenn es einige besondere Anlässe gibt, an denen die Menschen sich mit Fleisch vollstopfen, wird generell geglaubt, dass Menschen einen Ochsen nicht

ausschließlich zum Verzehr töten sollten, da der Ochse sie sogar verfluchen könnte. Das Fleisch eines Ochsen sollte nur in schweren Hungersnöten verzehrt werden. Nichtsdestoweniger wird jedes Tier, das eines natürlichen Todes stirbt, gegessen. Die Nuer mögen Fleisch ganz besonders und erklären beim Tod einer Kuh „Die Augen und das Herz sind traurig, aber die Zähne und der Magen sind froh. Der Magen eines Mannes betet zu Gott, unabhängig von seinem Verstand, für solche Geschenke."

Ein Mann dekoriert die langen Hörner seines Ochsens manchmal mit Quasten und den Hals mit Glocken. Die Hörner werden in eine bestimmte Form geschnitten, wobei das Tier während dieser Operation starke Schmerzen erleidet. Die Nuer vergleichen diese Qual manchmal mit der Initiation der Jugend zur Mannheit und gliedern die Ochsen dadurch als bewusste und aktive Handlungsträger in eine menschliche sozio-moralische Domäne ein (Evans-Pritchard 1940).

Über ein anderes afrikanisches Hirtenvolk, die Fulani, wurde berichtet, dass sie sich ihrer Ambivalenz im täglichen Umgang mit den Rinderherden sehr bewusst seien. Das Melken und Blut-Ablassen bei Tieren erzeugt ambivalente Gedanken und Bräuche, die der Tatsache entspringen, dass Milch und Blut das Leben des Tieres oder seiner Jungen erhalten, sowie sie auch die Hirten mit ihren Lebensgrundlagen versorgen (Stenning 1963).

Bei manchen pastoralen Kulturen glauben die Menschen traditionell, dass Sanktionen existieren, wenn gewisse Pflichten nicht erfüllt werden. Sanktionen die nicht von Göttern verhängt werden, sondern von den Rindern selbst. Es wird geglaubt, dass die Tiere nicht nur auf Versäumnisse im Verhalten ihnen selbst gegenüber reagieren, sondern auch auf bestimme Arten unbefriedigender persönlicher Beziehungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Sie verhängen auch in beabsichtigter Weise Sanktionen über die, die ihre ganz allgemeinen Pflichten nicht erfüllen. Es wird gesagt, dass Kühe mit Absicht ihre Milch verweigern, aus ihrer Ablehnung heraus gegenüber Inzest. Man glaubt, dass Rinder generelle Vorstellungen über menschliche Verhaltensweisen haben und diesen Verhaltensweisen Werte verleihen. Die Leute reden in Wendungen wie ‚Rinder erlauben mir nicht...,' usw. (Stenning 1963).

Eine andere Volksgruppe die eng mit Tieren in Verbindung gebracht werden, sind die Tuareg in Nordafrika. Die Kel Ewey Tuareg bestreiten ihr Leben mittels Kamel- und Ziegenherden, die sie halten. Sie glauben, dass die soziale Welt ihres Tieres so wie ihre eigene, strukturiert ist. Das heißt, dass Tiere sich in der gleichen Weise wie Menschen aufeinander beziehen, dass sie Freunde haben,

wie Menschen, dass sie gerne mit ihren Freunden zusammen sind, und dass jedes Tier eine unterschiedliche Persönlichkeit hat. Diesen Kel Ewey Tuareg zufolge ist daher die Bereitschaft des Tieres dazu, sich trainieren zu lassen, begrenzt. Menschen, so wie auch Tiere, haben ihren eigenen Willen, und die menschliche Ausbeutung von Tieren ist daher eingeschränkt. Die Tuareg kontrollieren typischerweise die Reproduktion ihrer Kamele nicht. Die Tiere sind nur halb-domestiziert; Männchen und Weibchen paaren sich weit weg in der Wüste und ihnen muss hinterhergejagt werden und sie müssen immer wieder aufs Neue eingefangen werden. Beide, Kamele und Ziegen, können sich manchmal verweigern mit ihren Herren zu kooperieren, was sie bisweilen auch tun. Die weiblichen Ziegen verweigern sich manchmal Milch zu geben, besonders dann, so wird geglaubt, wenn man von Leuten wusste, dass sie diese Milch verkauften (was von den traditionellen Tuareg als unsittlich aufgefasst wird) (Spittler 1983).

TIERLEID BEI RESPEKTVOLLEN KULTUREN

Bringt eine starke Abhängigkeit von Tieren oder ein Leben, das man mit Tieren teilt, eine respektvolle Haltung ihnen gegenüber hervor? Und wenn das so ist, arbeitet menschlicher Respekt oder sogar Ehrfurcht vor Tieren, immer zum eigenen Vorteil und zum Wohl des Tieres?

Die Aura der Heiligkeit die Kühe in den Hindu-Gegenden Indiens umgibt, ist in keiner Weise allgemein herrschend, nicht einmal innerhalb Indiens. Bei den „Adivasi“, den Ureinwohnern Indiens, hält man sich vom Töten und Verzehren von Rindern nicht zurück. Für indische Jäger/Sammler und Bauern, die einen Wanderfeldbau betreiben, stellen Rinder Quellen von Fleisch dar, Tauschmittel und Opferungsobjekte.

Der Mithan dient bei den Ureinwohnern Indiens als ein Opfertier, und man glaubt, dass er zu allen möglichen Arten übernatürlicher Handlungen fähig sei und er wird oft verehrt. Aber dies schützt ihn nicht vor menschlicher Grausamkeit, teilweise weil die Menschen ihre Behandlungsweise des Mithan nicht als Grausamkeit betrachten. Für verschiedene Bergstämme in Indien war der Mithan wichtig als Opfertier, zum Beispiel bei Heirats- und Todeszeremonien, zu Zeiten von Krankheit oder Unglück, in Riten zur Erhaltung der Fruchtbarkeit und des Wohlergehens, um wichtige Anlässe zu feiern, um Freundschaftspakte zu besiegeln und bei Ruhmesfesten. Diese Feste werden primär abgehalten, um den Status einer Person zu verbessern.

Es gibt drei Methoden in denen der Mithan geopfert wird: Strangulation; Zerhacken, Erstechen, zu Tode schneiden mit dem Messer oder zu Tode stechen mit dem Speer; und das Schlagen auf den Kopf. Strangulation wird oft bevorzugt, wo der Atem als Sitz der Seele und des Lebens betrachtet wird. Manche Völker glauben aber, dass die Seele und das Leben im Blut beheimatet sind, das dem gemäß zu fließen hat, zum Beispiel durch Erstechen oder das langsame Töten des Tieres mit Messern oder sogar indem das Fleisch einfach aufs Geratewohl abgeschnitten wird. Die dritte Methode beinhaltet das unablässige Schlagen des Tieres mit einer Axt, bis der Tod eintritt. Zusätzlich wird, bevor der Tod eintritt, ein Gegenstand aus Bambus gewaltsam in den Hals des Tieres gedrückt. Diese Schlachtungs- und Opferungsmethoden sind mit religiösem Glauben wie auch mit der Angst vor Vergeltung durch den Geist des Tieres verbunden. Manchmal wird um Vergebung gebeten oder die Schuld wird einem anderen zugewiesen (Simoons and Simoons 1968).

Einige Völker des indonesischen Archipel sind in gleicher Weise für ihr enges Verhältnis zu einer Rinderart und für ihre Verehrung des Tieres bekannt: des Wasserbüffels. Hier ebenso, trägt das Wohlwollen und der Respekt für den Büffel nicht immer zum Wohl der Büffel bei. Rituelle Schlachtung, wenn auch begleitet durch ein Gefühl des Respekts für den Büffel, der vor der Schlachtung steht, ist trotzdem eine grausame Angelegenheit – das Blut muss fließen. Den Hals zu schneiden ist eine Notwendigkeit; der Büffel soll langsam sterben, so dass all das Blut den Körper verlassen kann. Das Tier wird mit Speeren an nicht-tödlichen Stellen gestochen, um den Prozess so ausdauernd zu gestalten. Um den Büffel daran zu hindern, sich in Angst loszureißen, werden manchmal seine Sehnen durchtrennt, bevor die Schlachtung stattfindet (Kreemer 1956).

In der Toradja-Gesellschaft ist man einem Büffel, der zum Anlass eins menschlichen Begräbnisses geopfert werden sollte, in folgender Weise begegnet: „Oh Büffel, die für dich bestimmte Stunde des Todes ist noch nicht da, aber wir haben entschieden dein Leben zu beenden. Sei nicht böse, denn seit früheren Zeiten an, warst du dazu bestimmt unseren Kummer zu tragen. Besonders jetzt wo dein Herr gestorben ist, wie du weißt. Dein Fleisch wird für deinen Herrn zubereitet, aber mag deine Seele bei deinen lebenden Freunden verbleiben.“ (Kreemer 1956, Übersetzung aus dem Niederländischen ins Englische von BN im Originaltext). In ähnlicher Weise starben auf Sumba Hunderte von Büffeln zum Anlass eines menschlichen Begräbnisses, ohne dass irgendeines dieser Tiere gegessen worden wäre.

Die Menschen mögen sich für die Schlachtung entschuldigen, um das Opfer nicht zu erzürnen, dass dann die anderen Büffel zur Stampede anstiften könnte, dazu, sich zu verstreuen und ihre Herren zu verlassen. Es wird geglaubt, dass ein Büffel, der geschlachtet wird, nicht in Todesangst brüllen darf, sonst würden infolgedessen viele Menschen sterben. So wird in dem Moment, in dem der Speer in seinen Körper eintritt, ein Stück Stoff um sein Maul gebunden. Dies erinnert einen zwangsläufig an heutige Praktiken in Laboratorien, bei denen Forscher die Stimmbänder ihrer Tiere durchtrennen, um nicht die Schreie und das Jammern zu hören (Evernden 1993).

Der unterliegende Grund für die Blutigkeit solcher Opferungen, kann das Bedürfnis sein die Geister der Toten zu beschwichtigen. Jedoch Blut wird auch als Verkörperung der Lebenskraft betrachtet. In anderen Worten, das Blut wird gesehen als der Sitz des Lebens, eine Vorstellung, die die magische Bedeutung von Blut und Blutablass erklären würde. Das Blut des Opfers vergrößert diese vitale Kraft, und das Sterben des Tieres soll so lang wie möglich dauern, was einen langsamen Tod unter Qualen bedeutet. Dies ist nicht so sehr aus einer sadistischen Lust für das Quälen heraus diktiert, sondern wegen der sozio-religiösen Aura, die den Akt des Opferns umgibt.

Das Tier, das Opfer geworden ist, wird umschmeichelt und Entschuldigungen werden geboten, so als werde versucht das Opfer dazu zu bringen, sein Schicksal bereitwillig zu ertragen und sich nicht zu rächen. Bevor der Büffel niedergeworfen wird, drücken die Leute Traurigkeit über seinen Tod aus und trauern, als wenn es ein Familienmitglied betreffen würde.

Die Toradjas fassen die Büffel als im gleichen moralischen Bereich wie sie selbst lebend auf, als die gleichen Ziele und Interessen verfolgend, als sich nach den gleichen Dingen sehnend wie Menschen. Sehr ähnlich wie bei den Rindern der afrikanischen Hirtenvölker, wird geglaubt, die Büffel seien imstande, Menschen mit Krankheiten oder schlechten Ernten zu bestrafen. Gelegentlich sagt man, der Büffel sei hellseherisch, und dass er Dinge in menschlichen Träumen enthüllen könne. Man glaubt an die Existenz einer umfassenden und engen Verbindung zwischen dem Bereich der Menschen und dem des Büffels (Kreemer 1956).

GENERELLE ERÖRTERUNG

Inwieweit kann man von nichtwestlichen Völkern sagen, sie seien in ihren Einstellungen gegenüber Tieren weniger anthropozentrisch und weniger speziesistisch als die Menschen im Westen?

In einer Gesellschaft, in der die Menschheit nicht als das Maß aller Dinge gesehen wird, kann eine bestimmte Deutung der Welt – eine *menschliche* Deutung – trotzdem immer noch als die einzige Wahrheit gelten. Und obgleich eine organische Sichtweise der Welt im Prinzip und potenziell tierfreundlicher wäre, ist diese Art der Weltsicht nicht notwendigerweise ein Schutz gegen Anthropozentrismus. Die Vorstellung zum Beispiel, dass Tiere die Handlungen von Menschen brauchen, seien es Rituale oder die Jagd, um zu überleben und um sich zu reproduzieren – gleich wie wahr das in der heutigen westlichen Welt sein mag – ist im Grunde eine anthropozentrische Vorstellung. Zudem, wo ein menschliches moralisches und soziales System auf den Rest der Natur projiziert wird, wenn auch in aller Aufrichtigkeit, läuft man Gefahr, die Sicht über das Tier als dem Anderen zu verlieren. In dem Fall stehen Tiere in der Gefahr um ihre eigene Domäne und um ihre eigene Art des Erfahrens der Welt beraubt zu werden. Die eigene Konstruktion des Tieres über die Welt nicht anzuerkennen (Watzlawick 1977), sowie die Limitation der Menschheit darin solche Konstrukte zu verstehen, kann in einer noch weiteren Form der Zentriertheit auf den Menschen (A.d.Ü. im Original ‚human-centeredness‘) resultieren.

Das Tier-Andere lebt nicht und kann nicht in derselben sozio-moralischen Domäne leben wie Menschen. Tiere leben in ihren eigenen Gesellschaften und in ihren eigenen Ökosystemen, von denen Menschen ein Teil sein können oder auch nicht. Vermutlich könnte es Tieren kaum gleichgültiger sein, welche Art der Wahrnehmungen ihre menschlichen Töter in ihren Köpfen mit sich herumtragen, wenn sie den Akt des Tötens oder des Opferns vollziehen. Das einzige Echte für ein verletztes oder sterbendes Tier, sind seine eigenen Gefühle und Wahrnehmungen, die Realität des Schmerzes und der Furcht. Ein Tier mit einem Speer oder Messer zu erstechen und zur gleichen Zeit bescheiden um seine Vergebung zu fragen oder eine Beschwörung auszusprechen, mag ein Zeichen von Gleichheit und Respekt seitens des Jägers sein, aber es mag unendlich viel schrecklicher für das Tier sein, als es eine schnelle Kugel wäre.

Niemand kann seinen oder ihren Anthropozentrismus vollkommen überwinden, weil wir kaum über unser eigenes Menschsein „hinwegtreten“

können. Tiere sind keine Dinge da draußen in der Welt, die einfach unseren Sinnen gegeben sind. Alle Repräsentationen von Tieren sind menschliche Konstrukte, aber manche lassen dem Tier-Anderen mehr Raum zum konstituieren dessen eigener Welt, als andere.

Was Speziesismus angeht, in vielen nativen Kulturen ist es nicht so sehr das individuelle Tier, aus Fleisch und Blut, das zählt, sondern eher das Tier als ein Symbol für seine Spezies und als Repräsentant für Qualitäten, die Menschen dieser Spezies attribuieren. Folglich besteht die Neigung, Tiere auf die Eigenschaften ihrer Spezies festzulegen, ungeachtet ihrer verschiedenen Persönlichkeit und Subjektivität: eine Situation, die in modernen Begriffen aufgelistet werden könnte als eine Form der Diskriminierung auf biologischer Grundlage (der Spezies).

Während bestimmte landläufige vorgefasste Meinungen über indigene Völker vorherrschen, als dass sie eine umfassende und harmonische Beziehung mit allem was natürlich ist hätten, existiert in nativen Kosmologien tatsächlich ein hoher Grad an Differenzierung in der Behandlung und in der Ideologie im Bezug auf verschiedene Tierspezies. Manche Spezies sind fast Halbgötter (die Regenbogenschlange in der Mythologie der Aborigines), andere repräsentieren das Böse, so wie die Hyäne in der Kosmologie der Buschmänner. Manche Tiere, besonders Totemtiere, können gut behandelt werden, andere nicht so gut.

Aber selbst im Totemismus brauchen die Regeln, die die Beziehung zwischen einem menschlichen Individuum und seinem Tiertotem beherrschen, nicht dem entsprechen, was ein Tierrechtsaktivist gerne sehen würde. Bennett (1991) erklärt in direkter Weise, dass die Traditionen der australischen Aborigines, einschließlich des Totemismus, den Befürwortern von individuellem Tierwohl und Tierrechten, nichts zu bieten haben. Sie verhindern keine gefühllose Behandlung, auch bieten sie keine Basis für „Pflichten gegenüber" den Tieren (i.e. die Basis von Tierrechten).

Der Anthropologe John Morton beschreibt, wie ein erwachsener Mann bei den Aranda sein Totemtier betrachtet; er empfindet Respekt, selbst Mitgefühl, aber dies führt seinerseits nicht zwingenderweise zu der Forderung, dass die Spezies nicht schlecht oder grausam behandelt werden sollte. Auf seiner Seite besteht kein Verlangen, irgendein Gefühl der Mitfühlsamkeit zu generalisieren. Er wird auch nicht versuchen, andere vom Misshandeln dieser Tiere abzuhalten. Alles was bestimmt sein mag, ist, dass er an solcher schlechten Behandlungsweise kein Gefallen finden sollte (Morton 1991). Außerdem, bei totemischen Zuwachs-Ritualen (‚increase rites') ist ein Aranda-Mann tatsächlich dazu verpflichtet, Teile

seines eigenen Totemtieres zu verzehren. Dies soll Reue verursachen. Indem er seinen eigenen Anverwandten – wie es das Tier war – verzehrt, wird er dazu gebracht, sich an einer Art des Selbst-Opfers zu beteiligen. So wie Initiation als eine Form von Selbstdisziplin betrachtet wird, so werden Zuwachs-Rituale als eine selbst-durchgeführte Disziplin gesehen. Es ist eine dieser ‚schwierigen Entscheidungen', die zur Erhaltung ihrer eigenen Totemspezies gebraucht wird, zum Vorteil anderer Gruppen des Klans. Eher statt mit Artenschutz, vergleicht Morton das totemische System der Aranda mit der modernen Agrarkultur, in der Tiere in instrumentaler Weise aufgezogen und getötet werden für den Export und Handel. Er erklärt, dass da eine explizite geschäftsgleiche Qualität bei den Zuwachs-Ritualen besteht, auch nach Angaben der Aborigines selbst. Es gibt verschiedene andere Beispiele ‚ökonomischer' Instrumentalität bei den Aborigines, so wie die einstmals übliche Praxis des Brechens der Beine lebendiger Kängurus, damit sie ‚handhabbar' werden. (Beattie und de Lacy Lowe 1980).

Als eine allgemeine Regel, bildet der Totemismus eine partikularistische Art des sich selbst und seine Gruppe Affiliierens mit einer bestimmten jeweiligen Tierspezies. *Partikularismus* in diesem Sinne, läuft auf Speziesismus hinaus, genau deswegen, weil er das Gegenteil von *Universalismus* ist. Er beinhaltet das Ranking von Tierindividuen in Abhängigkeit zur Spezies-Mitgliedschaft. Ihr ‚zu einer Spezies gehören' neigt dazu, grundlegender zu sein, als ihr Fühlendes-Lebewesen-Sein. Im Totemismus bevorzugen die Leute manche Individuen – die einer bestimmten Spezies – gegenüber anderen, während alle Tierindividuen universell ein Interesse daran haben, gut behandelt zu werden, unabhängig von der Spezies-Mitgliedschaft.

Die Betonung auf die Spezies bedeutet nicht, dass Menschen niemals persönliche Beziehungen zu individuellen Tieren haben, wie deutlich sein wird aus Beispielen des Haltens von Haustieren, des Säugens von Haustieren (von Ferkeln, siehe Rappaport 1967) und der Personalisierung von Rindern, indem ihnen Vornamen gegeben werden. In diesem Sinne mag Richard Ryder recht mit seiner Annahme haben, dass die Menschen Tiere erst als Individuen mit unterschiedlichen eigenen Persönlichkeiten betrachten konnten, als die Haltung von Haustieren entstand und sich eine enge unmittelbare Beziehung zwischen Menschen und Tieren entwickelte (Ryder 1989).

SCHLUSSFOLGERUNGEN

An erster Stelle glaube ich, dass es einen echten Bedarf dafür gibt, eine anthropologische Spezialisierung auf kulturübergreifende Tierwohlbegriffe zu entwickeln. Das Bild von nichtwestlichen Kulturen wie es in der Literatur erscheint, ist immens vielfältig, was vielleicht zu dem allgemeinen Schluss führen könnte, dass Tiere weniger objektifiziert sind und einen immer noch stärkeren Subjekt-Status haben als im Westen. Der Gedanke menschlicher Überlegenheit und folglich menschlicher Speziesismus, scheinen auch weniger ausgeprägt zu existieren. Totemismus, auf der anderen Seite, ist eine partikularistische Form des Speziesismus, die eine extreme Differenzierung in der Behandlung bestimmter Tiere zur Folge hat: rangierend von liebevoller Fürsorge zu Grausamkeit. Allgemein wird Respekt mehr gegenüber Tieren als Exemplaren einer Spezies gezeigt, statt gegenüber Tieren als individuellen Subjekten. Und Respekt selbst, ist nicht immer einem echten Tierwohl beiträglich. Trotz ihrer häufig beachtlichen Kenntnis von Arten wie Tiere sind, neigen nichtwestliche Kulturen dazu anthropozentrisch insofern zu sein, als sie Tiere in ihre eigene menschliche sozio-kulturelle Domäne mit einbeschließen. Tiere können als menschenähnliche Subjekte anerkannt werden, während ihnen ihre eigene Weltsicht und schließlich ihr ‚Tiersein' verneint wird.

DANKSAGUNG

Danke an die beiden anonymen Begutachter, deren konstruktive Kritik sehr willkommen war.

QUELLENANGABE

Beattie, W.A. and de Lacy Lowe, M. 1980. *Australia's North-West Challenge.* Melbourne: Kimberly Publishing.

Bennett, D.H. 1983. Some aspects of Aboriginal and non-Aboriginal notions of responsibility to non-human animals. *Australian Aboriginal Studies* 2:19-24.

Bennett, D.H. 1991. Animal rights and Aboriginal concepts. In *Australian People and Animals in Today's Dreamtime, The Role of Comparative Psychology in*

the Management of Natural Resources, 53-69, ed. D.B. Croft. New York: Praeger.
Elkin, A.P. 1967, *Religion and philosophy of the Australian Aborigines. Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher 1863-1950,* 19-45, ed. E.C.B. McLaurin. Sydney: Sydney University Press.
Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer, A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.
Evernden, N. 1993. *The Natural Alien.* Toronto: Universityof Toronto Press.
Harris, M. 1974. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture.* New York: Vintage Books.
Harris, M. 1985. *Good to Eat, The Riddles of Food and Culture.* New York: Simon and Schuster.
Hiatt, L.R. (ed.) 1978. *Australian Aboriginal Concepts.* Canberra: Australian Institute for Aboriginal Studies and New Jersey: Humanities Press.
Ingold, T. 1974. On reindeer and men. *Man* 9(4): 523-538.
Kreemer, J. 1956. *De Karbouw, zijn betekenis voor de volken van de Indonesische archipel,* Gravenhage/Bandung: Van Hoeve.
Leeds, A. 1965. Reindeer herding and Chukchi social institutions. In *Man, Culture and Animals: the Role of Animals in Human Ecological Adjustments,* 87-125, eds. A. Leeds and A.P. Vayda. Washington: The American Association for the Advancement of Science.
Lévi.Strauss, C. 1965. *Le totémisme aujourd'hui.* Paris: Presses universitaires de France.
Lynge, F. 1992. *Arctic Wars, Animal Rights, Endangered Peoples.* Hanover: University Press of New England.
Maddock, K. 1982. *The Australian Aborigines, A Portrait of their Society.* Rongwood: Penguin Australia.
Morton, J. 1991. Black and white totemism: Conservation, animal symbolism, and human identification in Australia. In *Australian People and Animals in Today's Dreamtine: The Role of Comparative Psychology in the Management of Natural Resources,* 21-51. ed. D.B. Croft. New York: Praeger.
Mountford, C.M.P. 1981. *Aboriginal Conception Beliefs.* Melbourne: Hyland House.
Newsome, A.E. 1980. The eco-mythology of the red kangaroo in central Australia. *Mankind* 12(4): 327-333.

Niemejer, N. 1994. *Gif(t) voor de gast, een onderzoek naar mens-dier relaties in Tamil Nadu, Zuid India* (research report Cultural Anthropology). Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht.

Noske, B. 1990. The question of anthropocentrism in anthropology. *Focaal, (Netherlands) Journal of Anthropology* (theme issue in English): Animal Kingdom and Human Empire) 13: 66-84.

Noske, B. 1993. Het andere racisme. *Filosofie Magazine* (Netherlands) 2(3): 30-32.

Noske, B. 1994. Animals and the green movement: a view from the Netherlands. *Capitalism, Nature, Socialism: A Journal of Socialist Ecology* 5(20): 85-94.

Noske, B. 1997. *Beyond Boundaries: Humans and Animals.* Montreal/New York: Black Rose Books.

Rappaport, R.A. 1967. *Pigs for the Ancestors.* New Haven: Yale University Press.

Rasing, W.C.E. 1988. *On hunting for survival and the survival of hunting: ethics and enemies of Inuit hunters in the Canadian Pacific.* Paper given for conference "Man and the Animal World", Berg en Dal, The Netherlands.

Ryder, R.D. 1989. *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism.* Oxford: Basil Blackwell.

Serpell, J. 1986. *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships.* Oxford: Basil Blackwell.

Serpell, J. 1988. Petkeeping in non-Western societies: Some popular misconceptions. In *Animals and People Sharing the World,* 33-52, ed. A.N. Rowan. Hanover and London: University Press of New England.

Simoons, F.J. and Simoons, E.S. 1968. *A Ceremonial Ox of India: The Mithan in Nature, Culture, and History.* Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press.

Spittler, G. 1983. Ekkurs: Zur Soziologie des Kamel- und Ziegenhütens bei den Kel Ewey-Tuareg. *Tuareg, Leben in der Sahara.* Dr. Foerst Expeditionen GmbH: Zürich.

Stanner, W.E.H. 1972. The Dreaming. In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach,* 269-277, eds. W.A. Lessa and E.Z. Vogt. New York: Harper and Row.

Stenning, D.J. 1963. Africa: The social background. In *Man and Catttle,* 111-118, eds A.E. Mourant and F.E. Zeuner. Glasgow: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Thomas, E. Marshall 1989. *The Harmless People.* New York: Vintage Books.

van der Post, L. 1966. *The Lost World of the Kalahari.* Harmondsworth: Penguin.

Wannenburgh, A. 1979. *The Bushmen.* Secaucus, Chartwell Book.
Watzlawick, P. 1977. *How Real is 'Real'?: Confusion, Disinformation, Communication.* New York: Vintage Books.

DIE AUTORIN

Dr. Barbara Noske ist Kulturanthropologin und hat ihr Doktorat in Philosophie an der Universität von Amsterdam absolviert. Dr. Noske arbeitet als Research Fellow am Research Institute for Humanities and Social Sciences der University of Sydney, Australien.



E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 7

Religion, Tierrechte und Biologismus: Theologische Tierrechtsdiskurse und Antispeziesismus. … 148

Religion, Tierrechte und Biologismus: Theologische Tierrechtsdiskurse und Antispeziesismus.

--

Wenn wir den Begriff von „Recht“ und „Rechten“ soweit verwässert haben, dass er weiterhin nur im Bezug auf (gewisse) Menschen funktionieren kann/soll/muss, dann geben wir damit dem Menschen als endgültigem Vollstrecker anthropozäner Zerstörungsmechanismen den gewünschten Freibrief.

Gruppe Messel

--

Religion, Tierrechte und Biologismus: Theologische Tierrechtsdiskurse und Antispeziesismus

Der „Theo-logie“ (männlich) können wir eine TIER-Thealogie (weiblich) entgegensetzen, mit tiersoziologischem Fokus und dem Gegengewicht angenommener dezidiert-weiblicher Göttlichkeit … . Die Toxizität religiös-hegemonialer Ansprüche über „die Schöpfung“, wo sich in Wirklichkeit jedes Leben selbst schöpft und ursächlich selbst erfindet und findet … . Weshalb an den Konzepten vom „absoluten“ Schöpfergott festhalten, der „den Menschen“ dann mit entsprechenden Dominanzrechten versieht?

Tier-Thealogien > Tierindividualität und Tierautonomie

Die *Herabsetzung von Tieren* kann ein religiöser- sowie ein hyperreligiöser Akt sein. Sie kann aber durch einen Diskurs, der menschliches Religionsverständnis vordringlich ins Zentrum setzt, meiner Meinung nach nicht ernsthaft gelöst werden.

Statt sich an menschlichen Themenprioritäten (kulturell, gesellschaftlich) auszurichten, sollten alle Faktoren die tierherabsetzend operieren, zusammengefügt werden, um so das, was menschliche Herabsetzung von Tieren ausmacht – den Ur-Mechanismus der kulturellen Mensch-Tier-Dichotomie und der Antagonisierung von Tierlichkeit – unter Berücksichtigung aller Themenfelder multiangulierend zu analysieren.

Schließlich muss der Dringlichkeit des Problems Rechnung getragen werden und es müssen neue tierfreundliche Räume geschaffen werden, in denen Menschen inhaltlich nicht mit ihren Rahmenwerken und exklusiven Prioritäten humanzentrisch-philosophisch dominieren. Es muss vom Nullpunkt her unvorbelastet begonnen werden, wenn wir über Tiere reden und philosophieren.

So wäre es zum Beispiel kein Problem erstmal zu analysieren, warum Menschen meinen, dass sie weiterhin ihre Geschichts- und Kulturkonstrukte über mögliche

tierliche Geschichtsnarrative setzen sollten, wenn sie gerade vorgeben das Menschsein zu re-zentrieren.

Partikularistisch wird der Schwere der ethischen Problematik so kaum Rechnung getragen. Die Antwort kann niemals im Religiösen, als einer Art supra-ethischer Kulturkommunikationsplatform, und auch nicht dem entgegengestellt, im allein religionskritischen Diskurs zu finden sein.

Wenn Religionen sich heute zusammentun, um zu besprechen, wie man „der Schöpfung“ gerechter werden kann, und alle Felder von Perspektivität ausgeschöpft sein sollen, wenn atheistische Wissenschaftlichkeit noch den gewohnten Biologismus beiträgt, dann scheint es fast so, als wolle Homo sapiens sich vor sich selbst rechtfertigen, um Denkfehler so noch etwas länger kultivieren zu können und um nur mildtätig einige wenige Zugeständnisse als ethischen Fortschritt proklamieren zu können.

Paradigmenwechsel würden nur stattfinden, wenn alles auf den Tisch kommt. Alle Teile menschlicher Kultur sind verwoben mit bestimmten Konzeptionen von „Menschsein“, die „Tiersein“ grundsätzlich in seinem Verschiedensein antagonisiert haben. Man denke daran, wie vehement das Thema Tierdenken immernoch über Biologismen reduktiv zum Nichtthema gemacht wird.

Allgemein ist die Tendenz, Tierthemen in vielen kleine Facettenschwerpunkten zu diskutieren, Ausdruck des Versäumnisses sich Tierfragen in der Dimensionalität eines Faunazids zu stellen. Mir kommt es eher so vor als wollen gesellschaftlich verankerte Machtinstanzen, wie Religionen, sich anhand ethischer Diskussionen über die Themen, die Nichtmenschen anbelangen, usurpierend einbringen, um so ihre Götter und Theologien über den anstehenden post-anthropozänen Bewusstseinswechsel der „droht“ hinwegzuretten.

Religion, Kulturantrhopologie oder Philosophie?

Die Einengung auf Religion, als ethisches Imperativ, dass Fragen aufwerten soll, ist eine Art philosophischer Einengung, denn wenn wir „Religiosität“ und „Spiritualität“ zurück- und überführen in die Antike, zeitlich-chronologisch, oder auch lokal-kulturspezifisch in andere kulturelle Räume gehen, dann wird klar,

dass Fragstellungen über Tiere – als von Menschen wahrgenommene und anerkannte „Mitlebewesen“ im Guten wie im Schlechten – soweit geschichtlich nachvollziehbar, immer zentral und bedeutsam gewesen sind – nicht zur „Menschwerdung“ als kollektivem fortschrittlichen Prozess, sondern genauso, wie eine neue Tierrechtsethik Mensch- und Tiersein in ihrer Begegnung neu kontextualisiert betrachten würden: Waren es nicht die Religionen selbst, die massiv den Menschen von Natur und Tieren getrennt haben? Wer hat die Spiritualität zum Herrschaftsgebiet von Herrschaftsgöttern, Propheten und Klerikern gemacht?

Um hier auch zu einem fruchtbaren Ergebnis zu gelangen, muss man fragen: „Wie interpretieren wir menschliche Geschichte?“, um so auch die *menschliche Reflektion* von „Tieren als speziesdesignierter oder nichtmenschliche Gruppe“ nachvollziehen zu können. Zu jeder Zeit haben Menschen unterschiedlich reflektiert, unterschiedlich gedacht über Menschen und über Tiere.

Auch verbleibt bei der typischen Diskussion über Tiere, Religiosität und Spiritualität der Biologismus intakt [gleich was diesen Biologismus eigentlich ursprünglich konstituierte im Falle von Speziesismen]. Mit ihm wird tierliche „Religiosität“ als rudimentär, primitiv, reduziert betrachtet oder eine autarke Anerkennung verunmöglicht. Und „Religion“ – als Symbol, das auf spirituelles Denken und Erleben hinweist – wird so ein kleines menschlich gedachtes Pool zugedacht, sowie der Spiritualität – beide werden an menschliche mystische Begrifflichkeiten und „Weltensichten“ gebunden. Nichtmenschen wird Philosophie/Denken, Lebensreflektion/Seinsreflektion und Spiritualität, neben dem „menschlichen System“ existieren, noch nicht zugestanden.

Die Entseelung „der Natur“ und die Einhauchung von „Sinn“ und „Geist“ der „Natur“ als „von Gott stammend“, statt als selbstschaffend, als ein Proxy menschlicher Konstrukte, ermöglicht erst die Beanspruchung und Monopolisierung von spiritueller Autonomie zugunsten menschlicher Dominanzansprüche, weg von der ‚Tierlichkeit im Selbstsein‘, als Oppositum zum „spiritualitätsfähigen Menschsein“.

Zusammenschluss und Vorgabe von Interdisziplinarität in den religiös dominierten Diskursen (die tendenziell den Gesichtspunkt von Dringlichkeit außer Acht lassen), mündet in abstrakten Diskussionen, bei denen Ergebnisse

immer wieder dem Ausgangpunkt gleichen. Man kommt effektive niemals zu einem Ergebnis, das kollektiv menschliche Herrschaftsansprüche in den Theorien auflösen würde. Die Geste versteht sich als gut gemeint und folgt dem allgemeinen Druck eines zunehmend wachsenden ethischen Bewusstseins in der Gesellschaft. Unter dem Strich bleiben die alten Definitionen von Tiersein bestehen. *‚Meine Haltung ändert sich, aber Du bist faktisch immer noch der gleiche, für den ich Dich erklärt habe.'* Religiös gespeiste Traditionen werden nur Oberflächen ankratzend plakativ kritisiert, während parallel dazu die schönen Seiten des Religiösen fokussiert werden, als *ethische Leitfäden menschlichen Selbstverständnisses* und ethischer Haltung, um Religion anhand der Tierfrage über Umwege aufzuwerten.

Tiere bleiben Schöpfungsteppich auf dem menschliche Religionen Thronen können, die bestimmen wer gut und Ebenbild Gottes ist und wer bloß Schöpfung statt Selbstschöpfung ist. Letztendlich hat die Evolutionstheorie Darwins zwar – auf der Grundlage einer kompetitiven Vorstellung von Lebensmotivation – einen Bruch mit der Dichotomie des Kreationismus im Bezug auf „Mensch“ und „Tier“ vollzogen, leider hat er dabei den Strang Homo als „sapiens“ und eine voraussetzende implizite Annahme von Tierdenken als vergleichsweise primitiv, instinktiv und prädeterminiert (statt autonom) in seinen Theoremen aber nicht überwunden.

Die logische Konsequenz aus einem erkannten biologisch-chronologischen Kontinuum, hätte unter ethischer Fragestellung spätestens heute – statt an dem Festhalten an Seinshierarchien – lauten müssen: wie gehen wir dringlichst mit einem menschlichen Krieg gegen die Tierlichkeit vor? Oder verlegte die Evolutionstheorie Darwins nur den *hierarchisierenden Faktor* in denjenigen Modellen, die erklären wie Menschen sich auf Tiere und Tiersein beziehen wollen, nur auf die kausaltistische Biologie, statt auf den Schöpfungsgedanken in der religiösen Hierarchisierung von Sein?

Religiosität macht sich der „Frage der Tiere“ habhaft, die als Gegensatz zu einer Homogenität von Menschlichkeit und Menschsein verstanden wird. Sie tut dies, indem sie in einem grundsätzlichsten Sinne zu *transzendieren* und zu *metaphysieren* versucht. Die Naturwissenschaften, in der die Seele als transzendentaler Körper keine Rolle mehr spielt, treffen ihre qualitativen und

wertenden Unterscheidungen anhand biologischer Materie, bei dem ‚Sein' von Entitäten, die man als „Lebewesen" und organisches „Leben" identifiziert.

--

Religiosität: „*Din*", ist in der heidnischen vorzoroastrischen alt-iranischen Kultur das gewesen, was „aus dem Menschen, als Wesen, *selbst* wächst". Wir können die Diskussion und den Aktivismus für Tiere viel grundsätzlicher und basisdemokratischer Betreiben, als über die Triangulierung mit (letztendlich monokausalen, da „Schöpfergott") religiösen Diskursen.

Schließlich findet Speziesismus, Tierherabsetzung oder wie wir es auch nennen wollen, überall imminent statt, und ist so vordringlichst, in Eigenkompetenz und emanzipativ zu adressieren – nicht anders als Menschenrechte, nicht anders als Umweltthemen und Ökozid (Themen, bei denen Religionen ebenso wenig die letzten Antworten bieten können; außer für Homo credens).

Meine Kritik rührt daher, dass mir auffällt, dass inzwischen eine immer stärker anwachsende Anzahl von Nischenschauplätzen sich mit hochqualifizierten und zunehmend akademisierten Diskussionen füllen. Würden wir uns angesichts einer vergleichbaren Situation solch eine Nischenmentalität im Bezug auf Menschenrechtsfragen oder Umweltfragen leisten, statt einer breiten gesellschaftlich-emanzipativen Diskussion, frage ich mich ernsthaft? Ich finde Tiere werden in der Weise von Menschen immer noch in Menagerien, wenn auch geistige, gesetzt.

Manche antispeziesistischen Künstler malen Tiere unter Menschen, im Sinne einer positiven Mensch-Tier-Beziehung, und deuten damit an, wie wichtig es ist den gemeinsamen Raum zu entdecken. Aber auch auf solchen Bildern kann man bei genauerem Hinsehen entdecken, dass „der exemplarische Mensch" nicht neutral-kritisch, sondern im Beisein der Tiere idealisiert oder „korrigiert" erscheinen soll. Die Mensch-Tier-Beziehung wird in der Regel vereinfachend abgebildet.

Ich möchte hier einen Beitrag leisten, darüber, wie in einfacher, grundlegender Weise ein kritisches Bild über das Verhältnis aufgeworfen werden kann, ohne

Rekurse auf humanzentrische ethische Konstrukte wie Religionen und ohne ein verschönerndes, verharmlosendes Bild von Menschen und dem „Menschsein“.

Animal Thealogy / Tier-Thealogie
Mensch-Maschine? Tiervernunft!

Die grundlegende Frage über eine kategorische Trennung und Unterscheidung von „Tieren“ und „Menschen“ (Homo sapiens) befördert wahrscheinlich vor seinen moralischen Implikationen, die Frage darüber, was sich genau hinter diesen großen generalisierten Identitäten verbirgt. Weshalb hat uns die Sichtweise darüber, „was Tiere sind“ und „was Menschen sind“, schließlich dazu geführt, Tiere heute beinahe ausschließlich unter biologistischen (…) Begrifflichkeiten zu thematisieren? Reicht es, nichtmenschliche Tiere mit der ausschließlichen oder überwiegenden Attribuierung eins instinktgeleiteten Verhaltens zu begegnen? Ist es somit der ‘Fehler‘ der Tiere, dass Mensch sich auf sie nicht in einer anderen Weise beziehen, als sie es gegenwärtig tun? Welche anderen Optionen existieren?

Tier = instinktiv? Mensch = vernunftsbegabt? Attribuierte Identitäten innerhalb eines humanzentrischen Narrativs

Wenn wir die Sichtweise nicht akzeptieren, dass nichtmenschliche Tiere diejenigen sind, die unter den Menschen zu stehen haben, innerhalb eines Rahmens, der durch einen z.B. biologischen, philosophischen oder selbst eine göttliche Seinshierarchie gegeben ist, dann muss solch ein kritischer Anspruch nicht allein moralisch motiviert sein. Es kann ebenso bedeuten, dass wir die Art, in der beide Identitäten („Tier“ und „Mensch“) verstanden werden, hinterfragen, dass wir die Trennung und die Qualifizierung dieser Identitäten hinterfragen, selbst bevor die Frage menschlichen Unrechts auf der Diskussionsplattform erscheint.

Wir können fragen, ob die Interpretation von Charakteristiken, die als konstituierend begriffen werden für unterscheidende, trennende Aspekte, *innerhalb einer Mensch-Tier-Hierarchie*, nicht in Wirklichkeit *eine Verneinung des autonomen Wertes des Verschiedenseins von nichtmenschlichen Tieren* darstellen.

Wir wissen, dass das einzige Kriterium, das uns als Standard dient, der menschliche Parameter ist. Das heißt, das menschliche Modell zählt als das *Ideal*, als der *Standard* der Normen kreiert.
Was passiert, wenn wir dieses „Standardmaß“ bezweifeln?

Es ist eine Frage der Perspektive!

Schussfolgerungen, die sich aus den Bereichen Biologie und Psychologie (Tierpsychologie ist im Prinzip allerding zumeist nichts anderes als Ethologie, als nach innen projizierter Prozess) ableiten lassen, als den hauptsächlichen akademischen Feldern, die sich mit einer Erklärbarkeit von Tieridentität befassen, legen die Perspektiven fest:

1. Über relevante Charakteristiken
2. Darüber, wie Charakteristiken bei Tieren (sowohl im Falle menschlicher als auch nichtmenschlicher Tiere) sich a.) ausdrücken müssen und b.) in welcher exakten Korrelation sie „bemessbar“ sein müssen, um eine aus menschlicher Sicht bestimmte Relevanz oder Bedeutsamkeit zu erlagen

Das Problem liegt also in der Frage, warum Menschen eine Autonomie von Tieren nicht akzeptieren können, wenn sie sich nicht über die Wahrnehmung eines *wertdefinierten* Vergleichs erschließen lässt.

Warum werden *eigene tierliche Kriterien* und deren unabhängige Bedeutsamkeit (im Sinne ihrer Selbst und ihrer Situationen, in deren natürlichen und sozialen inter- und ko-spezifischen Kontexten) als irrelevant betrachtet, in dem Moment, in dem sie auf unsere perspektivischen Aussichten stoßen, wenn diese tierlichen Kriterien doch ebenso begriffen und akzeptiert werden könnten als *vollständig außerhalb unserer hierarchischen Rahmenwerke liegend*?

Tierindividualität als neutralen Fakt akzeptieren

Die Bereitschaft, eine *unabhängige Bedeutsamkeit* von Nichtmenschen zu akzeptieren, bedeutet die *Deindividualisierung* zu hinterfragen, die unsere allgemeinen Sichtweisen und Erklärungsmodelle über sie gewöhnlich vermitteln.

Das sind die Sichtweisen, die zulassen, dass wir (als „menschliche Identitätsgruppe“) Nichtmenschen *im wertenden Vergleich* zu *uns* setzen, statt das (*Verschieden-)Sein* der Nichtmenschen *selbst* als vollwertig zu betrachten. Und das sind auch die Sichtweisen, die zu sortieren bemüht sind, wie genau sich die existenzielle Bedeutung von Nichtmenschen in Bezug auf all das verhält, was sonst noch für „uns Menschen“ (als eine geschlossene Identitätsgruppe) von Bedeutung ist.

Die deindividualisierende Sichtweise von Nichtmenschen geht fast automatisch einher mit der Wertentziehung in Hinsicht auf die zugeordnete Bedeutsamkeit. Und so landen wir nun bei der moralischen Frage, da die Frage von Identitäten, individueller Existenz und Deindividualisierung einige ethische Konflikte mit sich bringen.

Nichtmenschen und attribuierte Identitäten in den Bereichen “tierlicher” und “menschlicher“ *sozialer* Kontexte

Wenn wir nichtmenschliche Tiere, abgesehen von derer Lokalisierung im Hoheitsgebiet der Biologie, beispielsweise ebenso in soziologischen Kotexten betrachten *können*, dann könnten wir z.B. zu Recht fragen: „Wie *verhalten* sich Menschen gegenüber nichtmenschlichen Tieren und *wie wird dies von beiden Seiten her* wahrscheinlich oder vielleicht wahrgenommen?“ Können wir das Verhalten von Menschen gegenüber Nichtmenschen allein erklären, indem wir auf die allgemeine Annahme Bezug nehmen, dass man sich nicht wirklich in einer besonderen Weise zu Tieren verhalten kann, da sie angeblich ‚durch Instinkte bestimmt‘ seien und ‚kommunikativ weniger komplex im Vergleich zu uns‘, und dass somit unser Verhalten ihnen gegenüber keine eigenen Qualitäten einer *sozialen Dynamik* enthalten könne? Können wir unser typisch menschliches soziales Fehlverhalten gegenüber Nichtmenschen dadurch legitimieren, indem wir uns auf die „Einfachheit/Tumbheit“ beziehen, die wir in tierliches Verhalten hineininterpretieren? Solche Fragen würden natürlich ausschließlich auf den Stereotypen von Tieridentitäten basieren, gleich woher sie stammen.

Die Human -Animal Studies wären hier vielleicht die Lösung. So beschreibt die Seite des Animals and Society Insitutes das Feld der HAS:

Human-Animal Studies (HAS) is a rapidly growing interdisciplinary field that examines the complex and multidimensional relationships between humans and other animals. HAS comprises work in several disciplines in the social sciences (sociology, anthropology, psychology, political science) the humanities (history, literary criticism, philosophy, geography), and the natural sciences (ethology, veterinary medicine, animal welfare science, and comparative psychology). (https://www.animalsandsociety.org/human-animal-studies/ , Stand 05.09.2021)

Die HAS sind sozusagen eine große Zusammenfassung zahlreicher menschlich möglicher Perspektivitäten auf das „Mensch-zu-Tier-Verhältnis“. Das Problem bleibt dadurch aber weiterhin bestehen, dass das „Tier-zu-Mensch-Verhältnis“ mit aller Wahrscheinlichkeit bei gänzlich anderen Ergebnissen enden würde – als Ergebnisse ohne den Ballast der Konfrontation mit den Bildern, die Menschen sich von Tieren machen.

Es wird implizit davon ausgegangen, dass all die interdisziplinären Bereiche, die zur Untersuchung des Verhältnisses Mensch-Tier herangezogen werden, tatsächliche Aussagen über faktische Tierlichkeit liefern könnten. Das all die Disziplinen aber auf Denkmodellen basieren, die intrinsisch speziesistisch-anthropozentrisch gespeist sind, steht nicht unbedingt im zu untersuchenden Fokus, weil wissenschaftlich „Tierlichkeit“ nicht ohne weiteres durch Wissenschaftlichkeit selbst trianguliert werden kann, um zu aussagefähigen Erkenntnissen zu gelangen, die über Nichtmenschen etwas wirklich fundamentales aussagen könnten. Dies ist einfach der Tatsache geschuldet, dass Tierlichkeit nicht in menschlichen Begriffen allein hinreichend erklärt werden kann. Was möglich ist, ist *Approximationen* zu schaffen und Wege freizuräumen, Konstrukte einzureißen und schlichtweg geistig *freie Räume zu schaffen, die tierlicher Integrität einen Schutz nicht nur auf der physischen Ebene, sondern auch auf der theoretisch-philosophischen epistemischen Ebene gewährleisten würden.*

Interessanterweise bildet selbst die Nische dessen, was soweit akademisch anerkannt ist als ‚Tiersoziologie‘ nur einen fragmentalen Baustein der Human-Animal-Studies, wobei dies tatsächlich eben nur diejenige ‚Tiersoziologie‘ anbetrifft, die Biologismen noch nicht kritisch ausgeräumt hat. Das heißt, obwohl die Human-Animal-Studies in selbstbezeichneter Weise eine *Beziehung* (die ja wohl eine soziale Komponente aufweist) adressieren – also soziale Interaktion –

ist diese akademische Sparte aber nicht (tier-)soziologisch zu verstehen. Eher ist die perspektivisch-hegemoniale Sicht „des Menschen“ auf „die Tiere“ hier angedacht.

Wie dem auch sei, wir können Fragen von dem, wie sich eine Mensch-Tier- und Tier-Mensch-Soziologie verhält, wahrscheinlich kaum mit Soziolog*innen besprechen, obwohl es in deren Rahmen hineinfallen *könnte*, diese Beziehungen zu analysieren. Soziolog*innen selbst würden sich wahrscheinlich weitaus lieber mit der Tierrechts- und der Tierbefreiungsbewegung befassen, um sich nicht mit der *Interaktion* zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren befassen zu müssen, da sich jede*r ja bereits mit der Tatsache einverstanden erklärt hat, dass eine Naturwissenschaft (die Biologie) bereits festgelegt hat, was die (logischerweise implizit auch ‚soziale‘) *Identität von Nichtmenschen* „faktisch“ ausmacht. Und dem muss hinzugefügt werden, dass es scheint, dass selbst die Tierrechtbewegung die moralische Frage selbst beinahe außerhalb jeglicher Reichweite platziert hat, indem sie die Erklärung der Identität von Tieren auch als etwas mehr oder weniger strikt *Biologisches* akzeptiert hat. Die Forderung dieses Mainstreamstranges in den Tierrechten führt sich damit dialektisch selbst ad absurdum.

--

Ein geometrisches Bild

Die Leserin stelle sich zwei abstrakte Gruppen vor. Gruppe A besteht aus Dreiecken, und alles was die Dreiecke umgibt, wird mathematisch relevant im Bezug auf deren eigene trianguläre Form. Dies vollzieht sich, indem alles was einem Dreieck entspricht oder nicht entspricht in einer jeweilig bestimmten Farbe erscheint. Gruppe B sind Kreise. Nun sagt Gruppe A, dass Gruppe B keine Dreiecke sind (weil A Dreiecke sind), und dass B auch keine Quadrate oder Rechtecke sind. Folgt hieraus irgendein Grund dafür, dass es mathematisch legitim sein würde die Kreise als gleichermaßen gültige geometrische Figuren auszuschließen? Die Dreiecke unterscheiden sich von den Kreisen, aber beide sind geometrische Figuren und insofern von gleichem Wert. Sie können *in Bezug zueinander* gesetzt werden aufgrund *jeglicher ihrer geometrischen Eigenschaften, selbst wenn die Kreise den Charakteristiken der Dreiecke nicht entsprechen*.

Eine einfache Metapher

Soziologie hinterfragt nicht die *soziale Interaktion* zwischen Menschen und Nichtmenschen. Sie untersucht diese Beziehung nicht aus ihrer spezifischen Sichtweise, weil allgemein davon ausgegangen wird, dass die menschliche Beziehung im Bezug auf Tiere durch die Naturwissenschaften bereits im Kern festgelegt ist. Die Human-Animal-Studies bezeichnen sich zwar als Studien der Mensch-Tier-Beziehung, lassen aber das biologistische Erklärungsmodell über tierliche Identität als solches bestehen.

Das hierarchische Herrschaftsgebiet jedoch, welches die Naturwissenschaften [und mit ihnen die humanistische Wissensbasis, auf der die Naturwissenschaften eher fußen] errichtet haben, schließt jedoch jede Notwendigkeit für eine tiefere Betrachtung und Berücksichtigung dieser Beziehung aus. Wir sehen keine direkte Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen repräsentiert auf der intersubjektiven Ebene – wie beispielsweise auch Syl Ko sie in ihrem *Spezies-Subjektivistischen* Ansatz empfiehlt.

Die Biologisierung und Entsoziologisierung von sozialer Interaktion und Erleben

Eine sehr typische Exemplifikation dieses Unwillens auf einem grundlegenden Level eines „Gemeinsinns“ Bezug (auf Nichtmenschen) zu nehmen, kann in dem Unterschied erkannt werden, zwischen z.B. der Bezugnahme auf Nichtmenschen in Hinsicht auf *„Freude“ im Gegensatz zu „Liebe, etc.“* als typisches Beispiel. So wie in: „Tiere können ‚gleichermaßen‘ Freude erleben“ oder „wir können beide lieben“ als soziale Handlung und als soziales Empfinden. Oder bei „Schmerz“ versus „Gewalt erleben“: so wie in „Tiere können Schmerz empfinden“ oder „wir können beide Gewalt erfahren und be-/greifen“. Liebe ist ein verbindendes Empfinden, Gewalterfahrung basiert ebenso auf sozialer Interaktivität, wenngleich im negativen Sinne. Wobei „Freude“ allein in dem Subjekt, dem wir das Gefühl zuordnen, lokalisiert wird, und das gleiche gilt auch für den „Schmerz“. Das heißt eine gewisse Perspektivität lässt *Kontextualitäten sozialen Erlebens auf der breiten Ebene zu*, während eine andere Perspektivität „Liebe“ und „Gewalterfahrung“, wie in diesem Beispiel, auf „Freude“ und

„Schmerz" in entsozialisierter Weise begrenzen und ausschließlich im Subjekt lokalisieren und somit begrenzt kontextualisiert zuordnen.

Wir – Nichtmenschen und Menschen – verstehen die Fragen von LIEBE, GEBORGENHEIT, VERTRAUEN, etc. und GEWALTERFAHRUNG. Während „Freude" und "Schmerz" reduktive Begriffe für das gleiche darstellen können.

Weiter …

Betreffend der Frage, ob Nichtmenschen in irgendeiner Weise als *moral agents*/moralisch Agierende bezeichnet werden können, muss man fragen, existiert Moral außerhalb des menschlichen Konzepts von Moralität? Wenn wir Moralität diskutieren, gehen wir davon aus, dass der Gegenstand, den dieser Begriff beschreibt, durch unsere Wahrnehmung „entstanden" ist, und da wir definieren was „moralisch" bedeutet, können wir das beschriebene Phänomen als alleinig unseres beanspruchen.

Wichtig ist festzuhalten, dass ich mich hier eher auf die angelsächsische Verwendung von „Moral" und „moralisch" beziehe, wie z.B. hier erklärt als:
"relating to the standards of good or bad behaviour, fairness, honesty, etc. that each person believes in, rather than to laws."
(https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/moral, Stand 06.09.2021)

Dies tue ich, da insbesondere (der namhafte amerikanische Tierrechtphilosoph) Tom Regan in seinem *The Case for Animal Rights* die Frage der *moral agency* in der Raum stellte, und dies bei mir die Fragen aufwirft, inwieweit damit eigentlich in Wirklichkeit eine *soziale Qualität* verbunden ist, und man, anders als Regan es tut, das anthropozentrische Konstrukt, das mit der Idee von „moralisch" einhergeht, mal in seine eigentlichen Bestandteile untergliedern sollte es schließlich ebenso in tierlich-kulturellen Kontexten gedacht werden kann.

Woraus besteht Moralität?

Existiert Moralität nur wegen theoretischer Rahmenwerke? Das lässt sich bezweifeln. Moralität hat auf der einen Seite etwas mit grundlegender sozialer

Interaktion zu tun, denn dadurch erhält Moralität ihren Wert. Auf der anderen Seite bestehen die übergeordneten Übereinkünfte über Moral, welche erklärt und über die entschieden wird von (geistigen) ‚Eliten' oder einer definierenden Gruppe/einem definierenden Prozess. Aber dadurch enthalten die Übereinkünfte über Moral bloß eine *erzwungene Gültigkeit*, die von ihren eigenen Grundlagen getrennt ist, das heißt: *von der Bedeutung sozialer Interaktion zwischen Wesen* (das *Konstrukt* über Moralität schließt das aus, was außerhalb seiner Hierarchisierungen liegt; andere Formen von Interaktion die „soziale Werte" enthalten werden ausgeschlossen).

Auf der individuellen Ebene existiert das, was jegliches „ich" wahrnimmt und erfährt, in seiner Interaktion, und was es als „moralisch"-richtig erlebt. Und diese Erfahrung kann zwischen Nichtmenschen oder Menschen im kompletten environmentalen Kontext stattfinden – aus Sicht eines allgemeinen Gemeinsinns, wenn wir die menschliche Perspektive annehmen. Wenn wir das menschliche Dekorum weglassen, dass den Begriff Moral umgibt und ihm anhaftet, dann können wir behaupten, dass jede Handlung eine moralische Implikation für deren Akteure besitzt, nicht-anthropozentrisch betrachtet.

Es ist immer dasselbe: Verschiedenheit. Wir sollten mit ihr klarkommen.

Nichtmenschen haben sehr andere ‚Lebensphilosophien' im neutralen Vergleich zu „unseren" ‚Lebensphilosophien', und ich glaube man kann den Begriff Philosophie hier verwenden, um einen Teil eines bislang unbezeichneten Phänomens zu beschreiben, in dem Nichtmenschen ihre eigenen Leben strukturieren, reflektieren, etc. Wobei das Wort ‚Lebensphilosophie' den Punkt nicht mal trifft. Viel eher: *Denken über das Leben*.

Ich frage mich, ob das Problem, das Menschen mit Nichtmenschen haben, nicht eher in den Unterschieden ihrer *Denkweisen* über das Leben im Vergleich zu unseren typisch menschlichen ‚Lebensdenkungsarten' liegt. Die Probleme liegen so viel mehr in dieser *radikalen Verschiedenheit* statt in den Gründen gradueller biologischer Verschiedenheiten oder statt in der üblicherweise angenommenen moralischen und sozialen ‚Begrenztheiten', die Menschen diesen Anderen (Tieren) zuordnen.

Das Problem scheint mir um das Maß an Unterschiedlichkeit und koinzidierender Gleichheit zu fluktuieren. In vielerlei Hinsicht gleichen wir Nichtmenschen, jedoch was den Aspekt unseres Dominanzanspruchs anbetrifft, sehen wir Nichtmenschen als „die Loser“ und als das untere Ende einer evolutionären oder göttlich bestimmten hierarchischen Ordnung, auf der wir unser destruktives und hypokritisches Verständnis von Macht postulieren können.

Dass Nichtmenschen die Verlierer unter den ‚biologischen Tieren‘ seien, ist eine Einstellung die sogar einige ihrer Verteidiger*innen projizieren. Ich treffe öfters auf Menschen in der Tierrechtsszene, die keine Einzigartige, in sich genügende Qualität in der Nähe und gleichzeitigen Ferne zwischen den unterschiedlichen Tieren (einschließlich dem Menschen) anerkennen, sondern die an erster Stelle in ihren verteidigenden Argumentationen immer wieder betonen: „Wie sind Tiere im Vergleich zu uns“; als ob Menschen und Tiere einen Wettbewerb auf einer Gleichheitsskala ausführen müssten. Und ein anderer damit verwandter Argumentationsstrang lautet: „Wie viel ihres ‚Instinktes‘ könnte Tiere möglichweise dazu berechtigen, Rechte zu erhalten“; Rechte, die sie vor Menschen schützen müssen (– wobei es sehr fragwürdig ist, ob diejenigen, die Vorurteile gegen Dich haben, Dir wirklich *Deine eigenen Rechte* zugestehen wollen würden). Dabei wird dann angeführt, was Tiere alles so als vermeintlich ‚primär durch Instinkte bestimmte Wesen‘ können. Als wäre der Mensch in seinem Denken alleine *selbstbestimmt* … ein Riesenproblem in der Betrachtung von Menschen, Tieren, Instinkten und Denken.

Die menschliche Gesellschaft, so scheint ist, betrachtet immer wieder das „uns“ und das „wir“ als objektiv wichtiger, insofern dass dieses „wir“ und das, „wie wir sind“, das Kriterium schlechthin sein soll, und dass Nichtmenschen daran bemessen werden sollen. Der Mensch hat zugleich aber auch eine komplette Erklärung parat, darüber wie genau Tiere anders und unterschiedlich sind.

Der wesentliche Punkt: andere zu akzeptieren, die Gültigkeit von Unterschiedlichkeit zu akzeptieren statt vorzudefinieren, der Unterschiedlichkeit Raum zu lassen, wird leider übersehen. Dabei wäre das für die Anderen, die Sich-von-uns-Unterscheidenden entscheidend, würde Anerkennung von Freiheiten beinhalten *und* es wäre so vielleicht selbst für „uns“ wichtig!

Zu weit gegriffen? Tier-Thealogie – weibliche Tiergottheiten, weibliche menschliche Gottheiten … alles gab/gibt es … . Mögliche Herangehensweisen an die Frage spiritueller und geistiger Freiräume.

Im Weiteren könnte man fragen, warum Religionen das „Fleischessen“ bei Menschen hyperreligiös-unangetastet behandeln. Während säkular oder nicht-religiös eine vollständige Hinterfragung des menschlichen Fleischverzehrs, und so auch anderer tierlicher „Produkte“, möglich ist, schaffen Religionen es nicht, den Wunsch von Menschen (in ihrer Allgemeinheit) nach ‚Fleischverzehr‘, konsequent als ethisches „No Go“ zu begegnen.

--

Traktat
Von Fleischgläubigen und Relativierern

Von denen, für die Fleisch ein anzubetendes Kulturgut darstellt, und denen auf der Gegenseite, die aus irgendeinem nicht nachvollziehbaren Grund begonnen haben, die Aussage „Meat means Murder“ zu relativieren.

Manche meinen sie könnten ernsthaft eingefleischte Fleischfetischist*innen von einer anderen Lebensweise und einer damit einhergehenden anderen Haltung der nichtmenschlich-tierlichen Mitwelt gegenüber überzeugen, indem sie sagen: „Das mit den ‚Rechten‘ an und für sich, und genauer das mit den Tierrechten, ist so eine Sache. Die können wir ja diskutieren, aber ich überzeuge die von manchen von uns liebevoll als “Fleischi” bezeichneten Mitbürger, indem ich ihnen sage, wie wichtig so eine veränderte Lebensweise, die Tiere ethisch mitberücksichtigt, vor allem *für die Umwelt und für unsere menschliche Zukunft in Hinsicht auf das Ressourcenmanagement ist … .*“

Und man beruft sich dabei gerne, als den praktisch-ethischen Ansatz, den man verfolgt, auf seinen Veganismus, indem man diesen aber primär auf die pflanzliche Ernährung und -Anbauweise reduziert, und dabei geflissentlich

dessen große Hoffnung auf eine aufgeklärtere Haltung im Bezug auf die Mensch-Tier-Beziehung unterschlägt.

Ja, der Veganismus hat sich aus wirklich tierethischen Gründen vom Vegetarismus bewusst abgespalten. Das war der Hauptmotor der Anfänge dieser Bewegung. Watson, Morgan, Shrigley und Co. schafften es, das Wesentliche zu fokussieren. Trotz aller vorteilhaften Begleiteffekte des Veganismus ging es ihnen in erster Linie darum, wie genau es den nichtmenschlichen Tieren geht. Full stop. Man darf nicht vergessen, dass die ethische Debatte pro- und gegen Tiere keinesfalls neu ist.

„Nein, das glauben wir ihnen nicht!“ Doch, bitte! Denn schauen Sie sich mal die Entwicklung der vegetarischen Bewegung über die Geschichte hinweg an. Wer hier nicht das eigentliche Motiv erkennt, der ist dabei das Wichtigste in der *Entwicklung* zu unterschlagen. [1]

Fleischverzehr und die dazugehörigen Vorgänge des Mordens von nichtmenschlichen Tieren werden von vielen Menschen in unserer Kultur als, ihrer Meinung nach, ganz wichtige ‚Traditionen‘, ‚kulturelle Leistungen repräsentierend‘ und ‚Kulturgüter‘ betrachtet, die sie niemals in irgendeiner Weise aufgeben wollen würden und vehement verteidigen. Menschen, die solche Haltungen haben, können bezüglich anderer Themen durchaus recht aufgeklärt sein. Der Punkt aber, dass Tiere für sie in jeglicher Hinsicht da zu sein haben, in wirklich jeglicher Hinsicht, *is so deeply engrained – you can't pull it out of their mental frameworks*. Und sie stoßen ja auch bequem immer wieder auf bequem zu ignorierende defensive Haltungen bei der „Gegenseite“.

Jetzt kommen manche wichtigen tierethisch-argumentierenden daher und verwässern *das, wo eigentlich die klaren und normalen Zusammenhänge zwischen Rechten und Ethik bestehen*, indem sie eine Reihe sophistischer Nebenschauplätze eröffnen, mit dem Argument, *eine ethische Beziehung müsse bei Tieren doch auch ohne die ach so anthropozentrischen „Rechte“ möglich sein*. Das heißt, wenn Menschen Tiere doch ethisch berücksichtigen würden, dann bräuchten wir doch gar keine Tierrechte und der Begriff Tierrechte würde zudem ja auch inzwischen von Leuten verwendet, die Tieren offensichtlich schaden … .

Denn was sind schon Rechte, solange es nicht die eigenen sind. Man könne ja auch *für Tiere* sein, indem Tiere weiterhin für uns da zu sein haben – als die, für die wir sie erklärt haben – siehe Zoologiebuch Seite XY (mit Homo sapiens on top).

Für manche Expert*innen der gesellschaftlichen Mensch-Tierbeziehung werden Schlachthausarbeiter so auch problemlos einfach nur zu einer Art *Menschen, die in rationalisierter Form Tiere morden können*. „Sie morden doch nicht, sie haben Gründe für das, was sie für richtig halten. *Da es keine Tierrechte gibt, gibt es schlichtweg auch gar keinen Tiermord. So einfach ist das!*"

Diese Expert*innen suggerieren, Tiere seien so, dass man im Bezug auf sie wohl rationalisiert morden können müsste. Sonst würden Menschen das doch nicht tun? Das Recht des Menschen mit einem humanistischen Ideal betrachtet zu werden wiegt für manche höher als Tierrechte, die man ja erstmal etablieren müsste. „Wozu denn die Mühe?"

Tiere brauchen auf einmal keine Rechte – „denn das ist ja viel zu anthropozentrisch gedacht, Rechte brauchen doch nur wir in-allen-relevanten-Dingen-begabten Wesen. Sie benötigen lediglich eine *Befreiung* aus den engen Haltungsbedingungen, dabei aber bitte doch ohne ein Recht auf LebensRaum und Leben, und ohne lästige Begründungen für sowas. Bloß keine Tierrechtssicht einnehmen – … und es wird stattdessen an den Symptomen aus vermeintlich tierethischer Sicht herumoperiert.

Es tut mir leid, aber die Tierethik selbst ist wirklich auch nicht mehr als das, woraus sie zumindest in Academia geboren wurde: ein Unterfach der Bioethik. Sie erscheint wie ein defensiver Ableger der Bioethik, weil aus ihr immer nicht die Tierrechtsethik werden will.

Nein wir Menschen sind aber doch kein Unterfach der Bioethik, das würden wir doch nicht dulden können. Wo bliebe denn da unsere Evolution als Homo sapiens? Manche durch uns marginalisierbaren Menschen können wir ja bioethisch diskutieren, aber uns selbst doch nicht. Und wir möchten bitte aber auch alle Rechte genießen, selbst die, vorzugeben wer Rechte haben darf und welche und wann, und wer, wann, wie und wo eben nicht. Zum Beispiel eben auch *das Recht, Rechte zu haben*.

Der rechtebesitzende Mensch will also keinesfalls anderen Menschen vorschreiben was sie zu essen haben und zu tun haben, weil das ein Eingriff in verbriefte Rechte wäre. Wie schnell alle denunziativ "hier" schreien, wenn sie sich auch nur ein Iota in ihrem persönlichen und kollektiv empfundenen Recht verletzt oder gar bedroht fühlen. Aber Tiere, sind eben „zu blöd" nach Empfinden dieser Leute, als dass sie Rechte haben sollten.

Ein Recht vor uns geschützt zu werden? Vor unseren Übergriffen? „Nö, wieso denn. Das müssen wir erstmal tierethisch analysieren ob das überhaupt nötig ist" … .

Diesen Leuten, egal wie sie sich titulieren, sind diejenigen Anderen, die eben bislang noch keine verbrieften Rechte haben, auf theoretischer Ebene so gleich, wie dem „Fleischi" die Kluft seiner ethischen Vernunft im Bezug auf Haus-, Hof- und Wildtieren und sich selbst.

[1] Zur Geschichte des tierrechtsethischen- und Tierrechts-Denkens im Vegetarismus und Veganismus:

Ein rebellischer Dichter: der Syre Al-Ma'arri (973 – 1057 n. Chr.), E-Reader: Gruppe Messel, Jahrgang 2, Nr. 3, August 2020, S. 4, https://d-nb.info/1215485026/34 (Stand 06.09.2021)

Der vegane Prototyp des 19. Jahrhunderts, E-Reader: Gruppe Messel, Jahrgang 2, Nr. 3, August 2020, S. 6, https://d-nb.info/1215485026/34 (Stand 06.09.2021)
Eine Übersetzung der ersten Vegan News aus dem Jahre 1944, verfasst von Donald Watson, E-Reader: Gruppe Messel, Jahrgang 2, Nr. 3, August 2020, S. 11, https://d-nb.info/1215485026/34 (Stand 06.09.2021)

The Orphic vegetarian lifestyle in ancient Greece, Frugivore civilizations unknown, and new perspectives on the "history" of the religious murder of nonhumans, https://www.simorgh.de/objects/orphic-vegetarians/ (Stand 06.09.2021)

Ästhetik zum Zersetzen, https://www.simorgh.de/own_public/aesthetik_zum_zersetzen.pdf (Stand 06.09.2021)

The Quest – list of quotes regarding animal ethics, https://www.simorgh.de/thequest.html (Stand 06.09.2021)


Speziesismus ist all das, womit der Mensch meint sich „positiv“ vom non-human (…) zu unterscheiden, gleich einer speziesistischen Wertung.
Gruppe Messel

Die zerstörende Gewalt. Der Überlaufeffekt oder die Einmaligkeit in der Vorkommnis von Gewalt?

Zum Holokaust- und Genozidvergleich in der Tierrechtsdiskussion

Gita Yegane Arani

Vorab: Braucht die Situation des Mensch-Tier-Verhältnisses einen Vergleich zu menschlich intraspezifischenen Situationen zur Hervorhebung von moralischer Relevanz? Wenn nicht, wozu dann die Genozidvergleiche in Bezug auf die Situation des Verhältnisses menschlich-destruktiven Verhaltens gegenüber nichtmenschlichen Tieren?

Das Hauptargument, das gegen Genozidvergleiche vorgebracht wird, liegt im Punkt der Unantastbarkeit der Würde des Menschen. Eine ausschließliche Zurückführung auf den Begriff der Würde, kann, als ethisches Kriterium, aber nicht zur Ableitung einer einseitigen moralischen Gewichtung angeführt werden, ohne dass dabei eine Abwertung der Problematik der Gewalthandlungen gegen nichtmenschliche Tiere vollzogen wird.

In der Unantastbarkeit der Würde des Menschen und dem Problem der Verbrechen gegen die Menschenwürde (gegen die Menschheit oder einen Menschen) liegt keine zwangsläufige ethische Implikation im Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Außen- oder Umwelt, die zu einer allgemeinen Begründbarkeit von Gewalt gegenüber nichtmenschlichen Tieren führbar wäre oder diese Formen von Gewalt ausdrücklich und in jedem Fall sanktionieren würde.

Der Begriff der Würde kann, gesehen vom Standpunkt der Meinungsfreiheit, auch nicht strikt in seiner Gebundenheit reduziert werden, ohne dass man dabei das Recht auf freie Meinungsäußerung verletzen würde. Das heißt, dass eine Auffassung eines Menschen über das Vorhandensein der Würde der nichtmenschlichen Tiere – solange er dadurch keinem Menschen schadet, oder

Menschen oder einem Menschen dadurch Gewalt antut – in den Bereich seiner Gedankenfreiheit oder seiner freien Meinungsauffassung fällt.

Menschen werden auch als Opfer und auch als Täter als Würdewesen betrachtet, deren Würde man in den Fällen von Morden und Genoziden brechen wollte; zumindest wurde dies in der Menschheitsgeschichte immer wieder versucht.

Nichtmenschlichen Tieren wurde in der Menschheitsgeschichte von keiner Gesellschaft eine Würde einer Unantastbarkeit ihres Tierseins zuerteilt. Damit ist die Besonderheit der Tragweite ihrer Opferposition nicht problemlos mit derer menschlicher Opfer zu vergleichen, allein wegen der unterschiedlichen Wertung der Bedeutung von tierlichen versus menschlichen Lebens. Diese Wertung erweist sich bei kritischer Hinterfragung als vollkommen arbiträr.

In jeder Situation, in der ein Gewaltverübender ein Opfer schafft, wird man, in der Auseinandersetzung mit dem Problem oder dem Fall, Parallelen zu anderen Gewaltsituationen ziehen. Bei Gewalt an sich, unabhängig von der dadurch betroffenen „Angriffsfläche" oder dem geschaffenen Objekt-von-Gewalt, kann man vermuten, dass die Motivationen (Destruktivitätswillen, -bereitschaft, gewaltbereite Eigenbezogenheit, Aggression) im Täter übergreifend ähnlich strukturiert sein können, auch weil das letztendliche Ziel oder intendierte Ergebnis von Gewalt: der Mord, die Tötung, d.h. *die Zerstörung des Lebens eines Opfers* ist.

Nun verhält es sich aber so, dass die Frage, warum ein Täter sich ein spezifisches Opfer oder eine spezifische Opfergruppe sucht, ganz unterschiedliche Gründe in sich birgt. *Auch ist die konkrete Qualität oder Struktur von Gewalt ein maßgeblicher Faktor, der auf die zugrundeliegenden Ursachen von Gewalt und die spezifische Gewaltpsychologie zurückschließen lässt.*

Produziert Gewalt gegen Tiere, Gewalt gegen Menschen? Wenn nicht, warum bestehen dennoch Zusammenhänge in der Gewaltpsychologie

Die Unterscheidungen im Täter-Opfer Verhältnis zwischen potenziellen Opfern, und die Überlappungsmöglichkeiten in der Gewaltbereitschaft ihnen gegenüber, läge in der Frage des sogenannten Spillover-Effekts (Überlaufeffekts):

Die Frage ist, wenn ich dem einen Opfer etwas antue, bin ich dann automatisch auch einem oder mehreren anderen potenziellen Opfern gewaltbereit gegenüber?

Und, dem gegenüberliegend: hat das eine Opfer von Gewalt automatisch dadurch, dass es zum Gewaltopfer wurde, etwas mit einem anderen Opfer einer Form gewaltbereiter Handlung grundlegend gemein, außer dass beide in einer Position des Opfers sind? Liegt irgendetwas auf der Seite des Opfers, das die Gewaltbereitschaft eines Täters auf sich zieht? Robert Nozick hat die Frage des sogenannten Spillovers vor dem Vordergrund des Mensch-Tier Verhältnisses in der Form beschrieben:

> [...] Manche sagen, dass Leute nicht so handeln sollten, da solche Handlungen sie brutalisieren und sie die Wahrscheinlichkeit bei der Person erhöhen, das Leben anderer Personen zu nehmen (wir können hinzufügen "oder andererweise zu verletzen"); allein aus der Freude daran. Diese Handlungen, die moralisch nicht an sich in Frage zu stellen sind, sagen sie, haben einen unerwünschten moralischen ‚spillover' (Überlaufeffekt). (Dinge wären dann anders, wenn es keine Möglichkeit für solch einen ‚spillover' geben würde – zum Beispiel für die Person, die von sich selber weiß, dass sie die letzte Person auf der Welt ist.) Aber warum sollte es da solch einen ‚spillover' geben? Wenn es an sich völlig richtig ist, Tieren in irgendeiner Weise etwas anzutun, aus irgendeinem Grund, welchem auch immer, dann, vorausgesetzt eine Person realisiert die klare Linie zwischen Personen und Tieren, und behält dies in ihrem Kopf, während sie handelt, warum sollte das Töten von Tieren dazu tendieren, die Person zu brutalisieren und die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass sie dadurch Personen verletzen oder töten könnte? Begehen Metzger mehr Morde (als andere Personen die Messer in ihrer Nähe haben)? Wenn es mir Spaß macht einen Baseball fest mit einem Baseballschläger zu schlagen, erhöht dies in bedeutender Weise die Gefahr, dass ich dasselbe mit jemandes Kopf tun würde? Bin ich nicht imstande dazu, zu verstehen, dass sich Leute von Basebällen unterscheiden, und verhindert dieses Verständnis nicht den ‚spillover'? Warum sollten Dinge anders sein im Fall von Tieren. Um es klar zu sagen, es ist eine empirische Frage, ob ein ‚spillover' stattfindet oder nicht; aber es besteht ein Rätsel darüber, warum es das tun sollte. [1]

Diese Unterscheidung wird im Falle von nichtmenschlichen Tieren in auffallend deutlicher Weise vollzogen (Speziesismus). Ein Tier physisch zu schädigen oder

zu zerstören, es zu töten, verhält sich im Rahmen unserer Gesetze als Sachbeschädigung, nicht als Körperverletzung oder Mord; während das Opfer-werden beim Menschen durch soziale, ethische, religiöse und gesetzliche Konstrukte eine andere Bewertung erhält.

Im Bezug auf Genozide kann man also sagen, die Menschen, die zum Opfer wurden, wurden vor diesem Hintergrund betrachtet, bewusst zum Opfer gemacht. Sie wurden bewusst aus dem ethischen und gesetzlichen Rahmen gewaltsam hinausbefördert.

Anders verhält sich die Situation der nichtmenschlichen Tiere in ihrer Rolle im Rahmen der speziesistischen und humanzentrischen menschlichen Beurteilung. Wie schon gesagt gilt die Körperverletzung nichtmenschlicher Tiere nicht oder kaum als „Verletzung", da die ethische Klassifizierung nichtmenschlicher Tiere, deren Leidenskapazitäten und damit auch deren Würde, bislang nicht mit im Rahmen der Verpflichtungen ethischen Sozialverhaltens verortet. Wobei wir es hierbei tatsächlich mit einem neuen Komplex der Ethik zu tun hätten, dem Interspezies-Sozialverhalten. [2]

Die ganze anthropologische Konstellation einer humanzentrisch ausgerichteten Welt, muss in ihrer Konkretheit untersucht und überdacht werden. Analogsetzungen reichen nicht, um hier zu einer ethisch-moralischen Lösung zu gelangen. Wegen der konkreten Beschaffenheit, aus der sich die *diskriminatorische Haltung gegenüber der autonomen Bedeutung nichtmenschlicher Tiere* zusammensetzt – aus dem Grund der ganz speziellen Form von Gewalt in diesem Fall – kann man keine ausreichende Analogie festmachen, um Ursachen besser verstehen zu können und diese Art der Manifestation von Gewalt (eben der gegen nichtmenschliche Tiere) zu bekämpfen. Damit bleibt aber auch der Genozid am Menschen ein vorwiegend gesondert zu behandelndes Phänomen.

Ausschließlich der Vergleich der Gewaltbereitschaft beim Menschen lässt Parallelen in den Täterpsychologien entdecken. Das hat mit dem jeweiligen Opfer aber nicht unmittelbar etwas zu tun. Warum „jemand" zum Opfer wird, hängt mit schwer zu ergründenden psychologischen Ursachen auf Seiten des Täters zusammen. Wenn, als stereotypes Beispiel, ein betrunkener Mensch einen anderen im Affekt wegen einer „banalen" Streitigkeit totschlägt oder eine menschliche Person Opfer einer Vergewaltigung wird, liegt in beiden Fällen zum einen der Aspekt der Gewaltbereitschaft des Täters vor, zum anderen aber wird

ein Opfer aus völlig verschiedenen Motivationen heraus gewählt. Oder: als ‚weise' oder ‚unliebsame' Frauen im Mittelalter als „Hexen" klassifiziert und gefoltert wurden, lag eine andere Motivation zugrunde als bei Folterungen im islamischen Gewaltregime des Iran oder wiederum bei den Folterungen Oppositioneller in der Militärdiktatur Pinochets in Chile.

Der Umstand dessen, Opfer geworden zu sein, also des Verletztwordenseins des Opfers in seiner Würde als menschliches Individuum selbst, hat niemals Rechnung für die Tätermotivation zu tragen. Man kann die Gewaltmotivation nicht hauptsächlich über die Position oder Eigenschaften des Opfers ableiten, da das Opfer nur im *indirekten* Zusammenhang in ein Gewaltvergehen und in die Gewalt generell eingebunden wird. Alles andere liefe in Richtung ‚victim blaming', d.h. in Richtung einer Zuschreibung der Schuld an das Opfer einer Gewalttat. (Dabei sollte man nicht vergessen: es gibt keine ethische Grundsatzlegitimierung zur Gewalt außer derer der Selbstverteidigung oder des Schutzes. (Am deutlichsten ist die *indirekte und instrumentalisierende Einbindung* eines Opfers in der Anwendung von Gewaltmitteln zur Erzielung politischer, ideologischer oder religiöser Macht.)

Ebenso würde man keinen direkten Vergleich zwischen der Strategie z.B. der Hexenprozesse zu der Struktur der Nazigewalt gegen ihre Opfer ziehen, weil die Komplexität der Formen von Gewaltbereitschaft in den spezifischen Fällen anders erklärt werden müssen. Die Frage der Ursachen, der Psychologie des Täters und die Fragen der Gewaltstruktur sind maßgeblich für die Erklärung über die Motivation von Gewalt und ihrer Formation. Das Einzige was eine generelle Schnittmenge darstellt, zwischen allen Formen der Gewalt, ist die Gewalt selbst.

Gewalt hat Ursachen und Folgen. Die Folgen müssen in einem differenzierten Verhältnis zu den Ursachen analysiert werden, da die Ursachen oft allein dem Täter oder einer Tätergruppe zugeordnet werden können, und damit derer Intentionen und Zielvorstellungen. Die Folgen betreffen die konkrete, vom Täter gewollte Einbindung des Opfers in die Gewaltpsychologie des Täters selbst.

Das was nun die menschliche Gesellschaft nichtmenschlichen Tieren gewaltsam antut, die systemische Gewalt des Speziesismus und der humanzentrischen Hybris, braucht einen eigenen Begriff, der dem Sachverhalt gerecht wird. Die Motivation zur Gewalt und zur Legitimierung dieser innerhalb der Menschheit, folgt einer eigenen spezifisch und differenziert zu betrachtenden Struktur. Aber auch hier liegt die „Schuld", „Ursache" und „Begründbarkeit" wie es zu dieser

Gewalt kommen kann, niemals beim Opfer, also bei den anbetroffenen nichtmenschlichen Tieren selbst. Das Konstrukt des ‚Bösen', das Böse und das Ungerechte rührt alleinig von der unterdrückerischen terrorisierenden Seite.

Die Geschichte von Gewalt

Die Bezeichnung „Holocaust" sollte als Bezeichnung klar umrissen bleiben: Das Wort an sich bezeichnete in religiösen oder rituellen Kontexten die überbleibende Asche oder vollständige Verbrennung eines Tieropfers. Das Wort hat heute die uns allen bekannte Bedeutung im Bezug auf den Menschenmord, insbesondere an Juden durch die Nationalsozialisten im Dritten Reich. Man hat bezüglich der Gefahr von Atomwaffen und den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima auch von einem ‚nuclear holocaust' gesprochen, und das Englische ‚holocaust' wurde im angelsächsischen Sprachgebrauch in der kürzeren Vergangenheit immer mal wieder als Synonym für den Begriff Genozid – den Massenmord an Menschen durch Menschen – angewendet.

Es ist zweifelhaft, ob es irgendeinen Sinn in der Sache der Tierrechte oder der Menschenrechte macht, eine Analogie durch den Begriff des „Holokaust" aufzeigen zu wollen. Denn dieser Versuch der Gleichsetzung trägt weder zu einer weitergreifenden Erfassung der Problematik nichtmenschlicher Tiere in einer humanzentrischen Welt bei, noch kann solch eine begriffsgemäße Gleichsetzung die Ursache von Gräueltaten, die Menschen an Menschen begehen oder begangen haben, klären.

Ich glaube, dass so lange keine Übereinkunft in der Bezeichnung des Komplexes menschlicher Gewalt gegen nichtmenschliche Tiere besteht, man begrifflich weiterkommen könnte, indem man die *Unbeschreiblichkeit und die Unfassbarkeit* erstmal bestehen lässt. Man hat für das, was wir heute „Tiertötung" und „Tiermord" nennen, noch keinen ausreichenden Begriffsrahmen geschaffen und damit auch keinen eigenen umschreibenden Begriff zur Hand. [3]

Abschließend: Es geht in diesem Text nicht darum, durch die notwendige „Aufwertung" oder vielleicht eher anders Bewertung der Tierproblematik die Würde des Menschen in irgendeiner Weise in Frage stellen zu wollen. Sondern es geht darum, dass dem Problem der Gewalt gegenüber nichtmenschlichen Tieren in seinem eigenen Recht Aufmerksamkeit erteilt werden muss.

Anmerkungen

[1] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, S. 36.

[2] Dieser Punkt würde so etwas wie ein Interspezies-Sozialverhalten anbelangen, das aber abgesehen von einigen wenigen Beispielen in der Tierrechtsliteratur bislang wenig untersucht wurde im Sinne einer Tier-/Mensch-Soziologie.

[3] Inzwischen verwende ich selbst den Begriff des Faunazids, alternativ kann man auch vom Theriozid oder Zoozid sprechen. Diese Art der Begriffe bezüglich der Zerstörung von nichtmenschlichem Tierleben haben sich aber noch in keiner Weise etabliert. Man wundert sich über die immernoch bestehende gesellschaftliche verbale Unfähigkeit, beschreibende Worte zu finden für das Ausmaß völligen menschlichen ethischen Versagens im Bezug auf nichtmenschliche Tiere.

Die „gefürchteten Vergleiche“ und der Speziesismus: Eine Ausgleichung der Leidenshierarchie

Kim Socha

Titel des Originals: *The “Dreaded Comparisons” and Speciesism: Leveling the Hierarchy of Suffering*, aus *Confronting Animal Exploitation: Grassroots Essays on Liberation and Veganism* © 2013 Kim Socha und Sarahjane Blum (Hrsg.). Erschienen bei McFarland & Company, Inc.

Übersetzung Gita Yegane Arani mit der freundlichen Genehmigung der Autorin und von McFarland & Company, Inc., Box 611, Jefferson NC 28640. *www.mcfarlandpub.com*. Alle Rechte vorbehalten.

Menschen, die sich für nichtmenschliche Tiere einsetzten, wird manchmal mit Feindseligkeit begegnet, und sie werden der Lächerlichkeit ausgesetzt. Die Öffentlichkeit nimmt an, dass das fürsorgliche Interesse für Tiere auf einen Mangel an Interesse für menschliche Belange hinweist. In Reaktion darauf stellen Aktivisten direkte Bezüge zwischen verschiedenen Unterdrückungsformen her, mit der Argumentation, dass die Unterdrückungsformen, die Tiere, und die die Menschen betreffen, zusammengehören und sogar gleichzusetzen sind. In der bisherigen Geschichte der kritischen Tierstudien heben sich zwei Werke als besonders provokativ hervor, dafür, dass sie den Vergleich des Leids wagen: Marjorie Spiegels *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery* (1996), ein Vergleich des afrikanischen Sklavenhandels mit der Ausbeutung von Tieren, und Charles Pattersons *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* (2002). Während die Begriffe „Holocaust“, „Genozid“ und „Sklaverei“ in der Tierbefreiungsrhetorik verwendet werden, so stehen Skeptiker doch häufig Ausdrücken kritisch gegenüber, die versuchen die Tierausbeutung durch den Filter menschlichen Leids sichtbar zu machen; diese Menschen sind eher bereit dazu die Gewalt gegen Tiere anzuerkennen, wenn sie von der Gewalt gegen Menschen differenziert bleibt, da in einer speziesistischen Welt menschliches Leid mehr zählt. Dennoch, mithilfe einer gründlichen Auseinandersetzung können diese Korrelationen Menschen an mitfühlsamere Wahrnehmungen von Nichtmenschen heranführen. Doch zuerst benötigen wir ein besseres Verständnis im allgemeinen Denken über den Speziesismus als Konzept.

Die Arbeiten von Spiegel und Patterson bleiben bedeutsam, nicht nur weil sie die Hierarchie des Leidens im Interesse der Tiere ausgleichen, sondern auch weil sie diejenigen Aspekte der menschlichen Natur identifizieren, die zu einem hierarchischen Denken führen. Ich habe nicht die Absicht, hier eine offen akademische Analyse dieser Texte zu leisten, sondern ich möchte betrachten, in welcher Weise die gefürchteten Vergleiche erfolgreich verlaufen sind, und wie sie andererseits ins Stocken geraten können, sowohl in persönlichen als auch in den Kontexten des landesweiten Aktivismus. Ich möchte damit zu klaren Schlussfolgerungen darüber gelangen, ob diese Vergleiche bei der menschlichen- und der nichtmenschlichen Tierbefreiung hilfreich sind. Dabei können die Bücher *The Dreaded Comparison* und *Eternal Treblinka* als Bücher betrachtet werden, bei denen es genauso um die menschliche Emanzipierung von unterdrückerischem Verhalten geht, wie um die Befreiung nichtmenschlicher Tiere aus deren faktischen Fesseln.

Die inhaltliche Richtigkeit der gefürchteten Vergleiche

Um die gefürchteten Vergleiche besser verstehen zu können, will ich mit der grundsätzlichen Terminologie beginnen. Obwohl „Holocaust“, „Genozid“ und Sklaverei“ in das umgangssprachliche Vokabular der Tierbefreiung eingegangen sind, müssen die Bedeutungen der Begriffe nochmals näher betrachtet werden, mit einem weiterrecheindem Blick, als dem auf die Bilder des amerikanischen Sklavenhandels und die des Zweiten Weltkriegs, da die Sklaverei und der Genozid sich nicht auf diese historischen Ereignisse einschränken lassen. Die Sklaverei ist beinahe so alt wie die Menschheit selbst, so wie die ethnozentrische (Klan-) Mentalität, die zum Holocaust des Zweiten Weltkriegs führte. Ursprünglich bezeichnete das Wort „Holocaust“ ein Feueropfer, später bezeichnete man damit die intentionierte Vernichtung einer Gruppe von Menschen. Ich bin mir der Kontroversen rund um den Gebrauch des Begriffes „Holocaust“ in seinem Bezug auf die Konzentrationslager des Zweiten Weltkrieges, wegen dieser frühen Assoziation mit dem religiösen Feueropfer bewusst, doch wie das United States Holocaust Memorial Museum festhält, wird der Begriff, wenn er mit Großschreibung beginnt, generell in seinem Zusammenhang mit der Vernichtung der europäischen Juden zwischen 1933 und 1945 verwendet. Und das ist auch wie ich das Wort in diesem Essay verwenden werde.

Sklaverei bedeutet, dass jemand legaler Besitz eines anderen ist. Tiere sind heute noch immer rechtlich besitzbar, sie werden zu Massen geschlachtet und durch herrschende Kräfte zur Unterwerfung gezwungen. Ihre Zerstörung aber findet nicht mit dem letztendlichen Ziel der Vernichtung „einer nationalen, ethnischen, rassischen oder religiösen Gruppe im Ganzen oder zu Teilen statt", was die Definition wäre, mit der der Generalrat der Vereinten Nationen vier Jahre nach Ende des zweiten Weltkriegs den Genozid definierte. Nichtmenschen werden auf einer jährlichen Basis zu Milliarden vernichtet, nicht weil ihre Unterdrücker sie hassen, sondern weil ihre Unterdrücker ihnen gegenüber gleichgültig sind.

Tieraktivisten müssen aus diesem Grunde die Gleichgültigkeit destabilisieren, nicht den Hass. In einer Rede aus dem Jahr 1999 betrachtete der bekannte Holocaust-Überlebende Elie Wiesel die Tragweite der Indifferenz:

> Natürlich kann die Gleichgültigkeit verlockend sein – und mehr als das, sie kann sogar verführerisch sein. Es ist so viel einfacher, weg von den Opfern zu schauen. Es ist so viel einfacher, solchen unwillkommenen Störungen bei unserer Arbeit, unseren Träumen, unseren Hoffnungen aus dem Weg zu gehen. Denn es ist, und das ist gewiss, merkwürdig und erschreckend in den Schmerz und die Verzweiflung einer anderen Person hineingezogen zu werden […] Ihre versteckte oder selbst ihre sichtbare Angst interessiert keinen. Gleichgültigkeit reduziert den Anderen auf eine Abstraktion.

Hass verursachte den Massenmord an den Juden während des Zweiten Weltkriegs. Die Nazis standen dem Schicksal der Juden nicht gleichgültig gegenüber, aber die Gleichgültigkeit manifestierte sich in der weltweiten Verweigerung an die Faktizität dieses Genozids zu glauben. So konnten die deutschen Bürger ihren Alltag weiterleben und andere Länder die Gerüchte von Vernichtungslagern ignorieren und den jüdischen Flüchtlingen die Einreise verweigern. (Und es muss auch ein gewisser Grad an Hass in solchen Entscheidungen, den Genozid zu ignorieren, gelegen haben; die Begriffe können daher gar nicht so leicht differenziert werden.) Menschen, die Tiere essen, verhalten sich nicht wie Nazis, die einen Extremfall menschlicher Degeneriertheit darstellen. Nein, sie scheinen sich eher wie Durchschnittsmenschen zu verhalten, die bloß ohne Hinterfragung dem Standard sozialer Sittenkodices ihrer Gesellschaft folgen. Hingegen, die Vorstellung, dass die deutschen Soldaten „nur Befehlen gefolgt" wären, und dass normale Bürger sich der Gewalt und des

Massenmords nicht bewusst gewesen wären, wird inzwischen einer genaueren Überprüfung unterzogen. In *Hitler's Willing Executioners* [Hilters willige Vollstrecker] stellt Daniel Jonah Goldhagen den Mythos in Frage, dass der Holocaust ein anormales Beispiel aus dem Lot geratener menschlicher Schlechtigkeit gewesen sei. Er argumentiert, dass obgleich die deutsche Kultur „so etwa den Rest der Welt wiederspiegele", doch vieles in ihrer Geschichte und Kultur liegt, das sich wegbereitend auf die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs auswirkte (28-29).

Über den Charakter der Deutschen vor dem Zweiten Weltkrieg können wir nur spekulieren. Das Ausmaß dessen, wie sehr Nichtmenschen ausgebeutet werden, beweist jedoch inwieweit eine Durchschnittsperson in den Vereinigten Staaten dem Tierleid zumindest mit Gleichgültigkeit gegenübersteht. Selbst diejenigen Menschen, die behaupten sie empfänden Mitgefühl für die Tiere, während sie sie weiterhin in deren abstrakten Zustand verzehren, blenden Aussagen und Berichte über die Brutalität, die die Produktion ihres Nahrungsmittels begleitet hat, aus. Die Tiere in der Lebensmittelindustrie werden nicht getötet, weil die Profiteure sie ausrotten wollen; die Tiere werden stattdessen gezüchtet und getötet von Industrien, die sie immer weiter produzieren müssen, um Einkünfte zu erwirtschaften. Generationen fühlender Lebewesen werden in die Welt geboren, damit eine andere Spezies sie schlachten und verzehren kann. Vor diesem Hintergrund betrachtet, bieten die Trans-Spezies-Vergleiche, während sie manchmal passend erscheinen, bei weitem keine ideale Vergleichsmöglichkeit.

Wie Melanie Joy in *Strategic Action for Animals* offen sagt, ist „[…] Tierbefreiung *keine* Menschenbefreiung" (16). Die Tierbefreiungsbewegung unterscheidet sich von anderen sozialen Bewegungen in dreierlei Punkten: erstens, hat die Öffentlichkeit ein „persönliches Interesse" an der Erhaltung einer speziesistischen Kultur; zweitens, haben Tiere keine menschlichen Stimmen, mit denen sie über die ihnen zugefügten Misshandlungen Zeugnis ablegen könnten; und letztendlich gelten Tiere im juristischen Sinne als Besitz (Joy 16-17). Joys erster und letzter Punkt könnte auch auf Schwarze zur Zeit der amerikanischen Sklaverei zutreffen. Südstaatler und auch einige Nordstaatler hatten ein persönliches und ein finanzielles Interesse an der Erhaltung des Sklavenhandels und ihre Sklaven galten im juristischen Sinne als deren Eigentum. Doch als Menschen konnten Afroamerikaner die Sprache ihrer Unterdrücker sprechen. Sie konnten Zeugenaussagen machen über die Gewalttaten, die gegen sie begangen wurden, und selbst während der Hochzeit des Sklavenhandels erklärte man

Sklaven zu drei-fünftel Personen (das heißt zu Teilmenschen) (Joy 20). Als dann der Mythos rassischer Verschiedenheit bezweifelt wurde, schworen einige Menschen ihrer Bigotterie immernoch nicht ab und tun es bis heute nicht, doch die übriggebliebenen Vorurteile vermögen die realen Tatsachen nicht zu verdecken, dass es wenig, bis nichts außer den äußeren Charakteristiken gibt, was die eine Gruppe Menschen von der anderen unterscheidet. Wir alle sind *Homo sapiens*.

Doch andere Tiere sind es nicht, und wir essen sie. Wir tragen auch ihre Häute und ihre gegenständlichen Derivate umgeben uns. Dies ist einmalig in der Geschichte aller Unterdrückungsformen, die sowohl menschliche als auch nichtmenschliche Tiere betreffen. Als Tierverteidigerin fordere ich keinen erhöhten rechtlichen Status für unterdrücke Lebewesen, damit sie die kulturellen Räume ihrer einstigen Unterdrücker teilen können, wie das im Falle vieler menschlicher Befreiungsbewegungen der Geschichte ist. (Wobei es dort selbstverständlich auch Ausnahmen gibt. Marcus Graveys Black Star Line/Back-to-Africa Bewegung rief zu einer Rückkehr nach Afrika, weg von den westlichen Kolonialisten auf.) Ich möchte, dass Tiere in Ruhe gelassen werden. Gewalt gegen Tiere ist erschütterndes Unrecht, ungeachtet dessen, in welcher Verbindung sie zur Gewalt gegen Menschen steht, und die globale Gewalt gegen Tiere unterscheidet sich sowohl vom Sklavenhandel als auch vom Genozid. Sie ist grundlegend und unsichtbar in einer einmaligen Art und Weise, losgelöst von solchen Fragen wie Ethnizität und Rasse.

„Rasse" im Sinne ethnischer Identität ist ein relativ neues Konzept, das Popularität während der Zeit der Aufklärung erhielt – wobei Unterdrückungsformen aufgrund anderer Unterscheidungstypen sich bereits früher als dem achtzehnten Jahrhundert in Europa manifestierten – als die Getriebenheit lebende Organismen zu klassifizieren und die Welt zu beherrschen von neuem ausbrach (und der Rassismus rechtfertigte selbstverständlich dieses Herrschaftsstreben). George Frederickson erklärt, dass es beim Rassismus in letzter Konsequenz um „Unterscheidung und Macht" geht, und dass das Konzept des „Rassismusses" – ein Begriff, der nun auf jahrhundertaltes Unrecht angewendet wird – erst im späten zwanzigsten Jahrhundert entstand. Das Konzept wurde „[…] in den 1930ern geläufig, als man einen neuen Begriff benötigte, um die Theorien, mit denen die Nazis ihre Verfolgung der Juden begründeten, zu beschreiben." Wenn Aktivisten heute diese Terminologie menschlicher Unterdrückung übernehmen, um die Öffentlichkeit über die Tierunterdrückung zu

informieren, dann verletzen oder verwirren sie eventuell ihre Zuhörerschaft, die das Konzept des Speziesismus bislang nicht versteht.

C. Richard King meint, dass wenn Aktivisten die gefürchteten Vergleiche einbringen, sie „tatsächlich den vergangenen Schrecken und die Dehumanisierung verwenden, in der Hoffnung, Rechte in der Gegenwart zu erkämpfen […] In diesem Kontext konkurrieren die Marginalisierten, Verleumdeten und Versehrten miteinander in ihrem Anspruch auf Verletztheit und Viktimisierung, und ein verdrehter Wettbewerb nimmt Gestalt an, den man Umgangssprachlich als eine *Oppression Olympics* [Unterdrückungs-Olympiade] bezeichnen könnte" (8), ein Begriff, der in den frühen 1990ern von der Chikana-Feministin Elisabeth Martinez geprägt wurde. In einer speziesistischen Kultur werden die Menschen immer die Goldmedaille in der Olympiade der Unterdrückungen gewinnen. So versuchen beladene Trans-Spezies-Terminologien ein Licht auf das gegenwärtige Leid der Tiere zu werfen, ohne dabei ein Verständnis für die geschichtlichen und kontextuellen Umstände anderer unterdrückter Gruppen zu zeigen. Ich behaupte damit nicht, dass die Vergleiche in jeder Situation ungültig seien, aber erkenne ihre Begrenztheit an und suche nach Wegen, wie man diese starken Assoziationen nuancierter und produktiver gestalten kann.

Diese Überlegungen führen auch zu einer weiteren Frage: Denke ich (oder andere, wenn sie vegan sind), dass alle Fleischesser die Sklaverei und den Genozid gutheißen, oder ist solch eine Wortwahl nur rhetorischer Zierrat? Mein Bauchgefühl bestätigt mir die Gleichsetzung. Doch diese Affirmation führt weiter, zu unbequemen Antworten. Denn das heißt auch, dass manche Menschen, die ich liebe und die mir wichtig sind, Verwandte sind von Ku Klux Klanern aus dem Alabama des frühen zwanzigsten Jahrhunderts und von Nazis aus dem Deutschland der 1930er. Und was sagt das über mich aus? Obgleich ich Tierverteidigerin bin, so habe ich mir doch bewusst Freizeitaktivitäten ausgewählt, die nichts mit Tierthemen zu tun haben. Ich habe mit befreundeten Aktivisten an sozialen Veranstaltungen teilgenommen, bei denen die Unterhaltung über „Berufsangelegenheiten" strikt verboten ist. Wir essen in Restaurants mit veganen Optionen, die aber auch Tiere und ihre Nebenprodukte servieren.

Aber wie kann sich jemand von der Sklaverei und dem Genozid ablenken? Hätte ich in Wiesels Begriffen als „Gleichgültig" gegolten, gegenüber dem Leiden

Schwarzer und Juden, wenn ich im neunzehnten Jahrhundert und während des zweiten Weltkriegs gelebt hätte? Wenn ein Deutscher seinen alltäglichen Beschäftigungen nachging, während Juden gruppenweise auf Transportwagen gezwungen wurden, wäre das vergleichbar damit, wie wenn ich sehe, wie Schweine auf einen Laster getrieben werden, ich aber in dem Moment nichts tue, um das zu verhindern? Wie viele Aktivisten sind bereit dazu eine Zeit lang ins Gefängnis zu gehen, für einen Versuch Schweine auf der Straße vom Transporter zu retten? Das sind schwierige Fragen, auf die Tim Wise eine interessante Entgegnung liefert:

> Aber natürlich, ob sie es nun zugeben oder nicht, sehen fast alle die an Tierrechte glauben da einen moralischen und praktischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren: immerhin würde praktisch keiner von ihnen vorschlagen, dass du für das Überfahren eines Eichhörnchens im alkoholisierten Zustand wegen fahrlässiger Tötung angeklagt werden solltest, so wie es geschehen würde, wenn du ein kleines Kind überfahren würdest. Die einzige Grundlage für eine Unterscheidung in diesen Fällen ist ganz grundlegend die Anerkennung, dass es da einen fundamentalen Unterschied zwischen einem Kind und einem Eichhörnchen gibt.

Wise äußert seine vorbehaltsvolle Vermutung, dass die „meisten", wenn auch nicht „alle" Tierverteidiger seiner Meinung wären, was ich wohl auch annehmen würde. Dennoch, er beantwortet dabei die Frage nicht ganz: warum „[erkennen wir] einen moralischen und praktischen Unterschied zwischen Menschen und Tiere [an]"? Ich habe beim Fahren schonmal ein Eichhörnchen überfahren, ein Kind habe ich noch nie überfahren. Als ich das Eichhörnchen überfahren hatte, weinte ich, fühlte mich furchtbar und ich habe diesen Fehler bis heute nicht vergessen können, aber in einer Kultur, in der nichtmenschliche Tiere – einschließlich Eichhörnchen – zum Spaß gejagt werden, erwarteten mich keinerlei Konsequenzen. Wenn ich ein Kind überfahren hätte, hätte ich mit Sicherheit auch geweint, mich furchtbar gefühlt, aber wegen meines Fahrfehlers auch mit juristischen Folgen rechnen müssen, besonders im Falle von Trunkenheit am Steuer. In anderen Worten, obwohl ich vegan bin, bin ich ein Speziesist, aber ich bin nicht bereit dazu Wises Behauptung als eine letzte Wahrheit zu akzeptieren, da es hierbei um eine Beobachtung *gegenwärtiger* kultureller Normen geht, die kritisch hinterfragt und problematisiert werden müssen. Dies ist eine Norm, die ich und andere Aktivisten zu unterbrechen versuchen, manchmal indem wir die

gefürchteten Vergleiche einsetzen, aber häufig indem wir über Speziesismus informieren, so, wie ich das in der nächsten Sektion erklären werde.

Die gefürchteten Vergleiche in der Praxis

Letztes Jahr teilte ich Flugblätter mit Anti-Rodeo Pamphleten in Minneapolis aus, und bot das Textmaterial dabei einem Mann und zwei Frauen an, die gerade die Straße entlangkamen. Die beiden Frauen nahmen das Flugblatt und reichten es mir gleich wieder zurück, indem sie mir erklärten, dass sie gegen Rodeos seien und niemals eines besuchen würden. Ihr Begleiter, ein Afroamerikaner, tat das gleiche, und erklärte, weshalb, indem er mir beim Weitergehen zurief: „Ich bin gegen Rodeos, weil es eine Zeit gab, in der Schwarze wie diese Tiere behandelt wurden. *Wir waren das Rodeo*!“ Das war er, der gefürchtete Vergleich: nichtmenschliche Tiere werden in gleicher Weise wie Menschen während Zeiten der Sklaverei und des Genozids gesehen und behandelt, und die Unterdrückung und Tötung von Nichtmenschen ist so unethisch und unmoralisch wie die von Menschen. Ich rief dem Mann etwas über ein Buch zu, das sich mit der Verknüpfung, die er machte befasst, und ich wollte seinen weiblichen Begleiterinnen über *Sistah Vegan* erzählen, einer Anthologie veganer Women of Color, die die US-amerikanische Standardernährungsweise – die viele schwarze Amerikaner für sich angenommen haben – beleuchtet als Teil der rassistischen Geschichte unseres Landes und gegenwärtiger neoimperialer Zusammenhänge.

Dieser Herr machte eine Verknüpfung, die meinen Aktivismus anfeuerte. Nichtsdestotrotz ist dies eine Verbindung, die ich nur ungern außerhalb meines engen Aktivistenkreises mache, da bei mir, als euro-amerikanischer Frau aus der Mittelschicht, das Potenzial jemanden zu damit zu empören oder zu amüsieren, größer scheint als das, damit aufklären zu können. Lisa Kemmerer macht ein ähnliches Zugeständnis in ihrer Einführung zu *Sister Species: Women, Animals, and Social Justice*: „Ich bin eine der vielen weißen weiblichen Veganerinnen aus der Mittelschicht, deren Stimmen den westlichen Tieraktivismus dominieren. Mein Weißsein […] schränkt meine Effizienz als Aktivistin ein“ (3). Ich fürchte mich davor, gönnerhaft zu wirken, wie eine weitere schuldige weiße Person, die den „weniger Glücklichen“ helfen will, weil ich über Zeit und nötige Ressourcen dazu verfüge. Und darin liegt auch die Gefahr zu amüsieren, denn als solch eine Person bin ich schlichtweg die Parodie der selbsthassenden weißen Aktivistin, die die Absicht hat „das [überholte] rassische Paradigma von schwarz und weiß – Opfer versus Täter, Gönner und Bevormundetem“ (Walsh) zu überbrücken.

Meine Selbstzensur ist aber auch nicht so ganz altruistisch, weil sie mich davor schützt, die Arten und Weisen zu erkennen, in denen ich in Wirklichkeit doch Schikaneur bin, mich gönnerhaft verhalte, ganz einfach aufgrund meines kulturellen Statuses als weiß-identifizierte Person.

Eine ähnliche Begebenheit der Selbstzensur wegen des gefürchteten Vergleichs, erlebte ich als ich mit einer Aktivistin gemeinsam in einem örtlichen College einen Workshop abhielt. Ein Holocaust-Überlebender stellte sich in einer zeitgleich stattfindenden Veranstaltung zur Verfügung, um Fragen zu beantworten. Meine Kollegin und ich fühlten uns schuldig wir könnten potenzielle Besucher von seiner Veranstaltung abhalten, und wir fragten uns, ob wir unseren Kursteilnehmern vielleicht vorschlagen sollten, doch lieber bei der Beantwortung der Fragen zum Holocaust in dem anderen Kurs zuzuhören. Wir kamen dann aber doch davon ab, da ja der Sinn der Veranstaltung gewesen war, dass Leute die Workshops besuchen sollten, die sie am meisten interessierten. Auch meinte meine Kollegin, dass „wir hier über unseren eigenen Holocaust sprechen müssen". Ich schreckte zusammen als sie das sagte. Und obwohl sie empfand ein Recht darauf zu haben, dies zu sagen, weil sie Jüdin ist, entschieden wir doch, dass das hier nicht die Leute sein würden, die wir in unserem Zusammenhang mit dem Begriff konfrontieren wollten. Obwohl es angemessen erschien, denn die Nachrichten brachten zu der Zeit Berichte über Südkorea und wie dort Tiere zu Millionen lebendig begraben wurden, um die Verbreitung der Maul- und Klauenseuche und der Vogelgrippe zu verhindern.

Die Bilder schreiender Schweine, die in Erdgruben aufeinander geworfen wurden, waren in unserem Gedächtnis gegenwärtig. Ein Bild einer Nachrichtenagentur im Netz zeigte ein Schwein, das voller Angst schaute, mit offenem Maul, zwischen den anderen seiner/ihrer Art, und ich fühlte mich an Paul Celans Gedicht „Tenebrae" erinnert, in dem er Juden in Gaskammern beschreibt als „gekrallt und [aneinander] krallend". Ich fragte mich dann, ob diese kognitive Assoziation ethisch adäquat sei, da ich das Leid von Menschen und Nichtmenschen innerhalb einer Kultur verglich, die die menschliche Animalisierung als eine Herabwürdigung empfindet. Ähnlich schreibt die Künstlerin Sue Coe von ihren Besuchen in Schlachthäusern: „Der Holocaust kommt mir immer wieder in den Sinn, was mich furchtbar ärgert […] Ich ärgere mich, dass ich nicht mehr Fähigkeit darin besitze, zu kommunizieren, was ich gesehen habe, außer zu stottern: ‚Es ist wie der Holocaust'" (zitiert in Patterson 70). Tierverteidiger fühlen sich unter Umständen schuldig, wenn sie die gefürchteten Vergleiche

machen, selbst wenn diese Assoziationen unausgesprochen bleiben. Das ist so, weil wir Speziesisten sind.

Weniger verhaltene Projekte, die sich des gefürchteten Vergleichs bedienten, versagten. Doch Aktivisten können von diesen Enttäuschungen etwas lernen. Im Jahr 2003 starteten die People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) ihre "Holocaust on Your Plate" [Der Holocaust auf deinem Teller] Kampagne, in der sie Bilder aus Konzentrationslagern und Massentierhaltungen nebeneinander ausstellten. Zu der Wanderausstellung gehörten Zitate berühmter jüdischer Aktivisten und Schriftsteller, wie zum Beispiel von Isaac Bashevis Singer, der in seinem Roman *Enemies: A Love Story* [Feinde: eine Liebesgeschichte] schrieb: „In Beziehung zu ihnen [den Tieren] sind alle Menschen Nazis, für sie ist es ein ewiges Treblinka" (zitiert in „Group Blasts PETA"), daher stammt auch Pattersons Buchtitel. Die öffentlichen Reaktionen auf PETAs Kampagne waren größtenteils ablehnend. Die Anti- Defamation League (ADL), deren Mission lautet „den Antisemitismus und alle Formen menschenfeindlicher [religiöser, nationalistisch-rassistischer, homophober usw.] Ressentiments" zu bekämpfen, äußerte sich besonders kritisch. Schließlich sprach die Vorsitzende von PETA, Ingrid Newkirk, öffentlich eine Entschuldigung aus, wenngleich sie die Botschaft des Projekts nicht widerrief. Zusätzlich kam es dazu, dass Marjorie Spiegel die Organisation dafür verklagte, dass man ihre Gedanken bei einer ähnlich kontroversen Kampagne verwendete, bei der die industrielle landwirtschaftliche Tierhaltung mit dem euro-amerikanischen Sklavenhandel verglichen wurde.

Eine andere Mitarbeiterin von PETA, Kathy Guillermo, erklärte „wir bringen lieber Leute in Rage, in der Hoffnung, dass sie mal darüber nachdenken, dass es da keine Hierarchie im Leid gibt" (zitiert in King 4). Aber es existiert eine Hierarchie im Leid, und letzten Endes bestätigte PETAs Kampagne das unbeabsichtigt eher, als dass sie es wirklich vermochte in Frage zu stellen. Als ein Student der Cornell University während einer von PETAs Ausstellungen schrieb: „Juden sind keine Schweine", hatte er oder sie damit recht (King 3). Juden sind keine Schweine. Kein Mensch ist ein Schwein, aber Schweine bedeuten trotzdem etwas. PETAs Wunsch, dass es da keine Hierarchie im Leid geben sollte, ändert die gegebene Lage nicht, und der Vergleich erschütternder Fotos, die die Transspezies-Angst zeigen, kann nicht gewährleisten, dass Leute die kognitiven und ethischen Sprünge vollziehen werden, die notwendig sind, um diese Bilder zusammenzubringen.

Zur Verteidigung der Kampagnen PETAs, die sich des gefürchteten Vergleichs bedienen – die auch Bilder der Sklaverei und des Genozids an den nordamerikanischen Ureinwohnern zu diesen Zwecken verwendeten – argumentiert Joi Marie Probus, dass die Kritiker den eigentlichen Punkt nicht verstehen, denn die Bilder sollten „[…] Mitgefühl erwecken, um Leuten dabei zu helfen [mit Tieren] so zu empathisieren, wie sie es mit Menschen tun (56). Dies war unbezweifelbar PETAs Ziel, aber Menschen funktionieren so nicht. Stattdessen wurde die Mehrzahl der Besucher eher wütend. In *Eternal Treblinka* beobachtet Patterson, dass „[…] Menschen als Tiere zu bezeichnen immer ein unheilvolles Zeichen ist, weil es sie vormerkt für die Erniedrigung, die Ausbeutung und den Mord“ (28). Angela P. Harris führt ein ähnliches Argument an, in dem sie feststellt, dass „[…] von der menschlichen auf die nichtmenschliche Seite geschoben zu werden, […] heißt zu einem Wesen gemacht zu werden, das über keine moralischen Ansprüche verfügt, ein Wesen, das nur noch Fleisch ist, und das jeder Art der Behandlung ausgesetzt werden kann, die ihm gleich aus welchem Grunde zugefügt wird, selbst wenn aus gar keinem Grunde“ (22). In der westlichen Kultur bedeutet die Animalisierung von Menschen sie herabzuwürdigen. Und zu meinen wir würden in keiner speziesistischen Welt leben, ist unproduktiv. Wenn Speziesisten die Ausstellung „Holocaust in Your Plate“ sahen, so sahen sie Juden, die mit Tieren verglichen wurden, in einer Kultur, in der man die Animalisierung als Herabsetzung betrachtet. PETA ließen die notwendige Qualifizierung und Kontextualisierung aus, die es braucht, um die Vergleiche gültig und bedeutsam zu machen. In anderen Worten: sie müssten ihre Besucherschaft erstmal effektiv mit dem Begriff „Speziesismus“ vertraut machen.

PETA glaubt, dass „jede Publicity eine gute Publicity“ ist, in diesem Fall aber, denke ich, ist dies kaum zu beweisen. In ihrer Analyse der Kampagne schlussfolgert Carrie Freeman, die von der Botschaft eigentlich überzeugt ist, dass die Kampagne aber kaum dazu nutzte einen positiven Dialog zu fördern, da die Pressekanäle die von der Kampagne berichteten, „[…] eher von der Wut der Öffentlichkeit über den Vergleich von Menschenleben mit Tieren [sprachen], statt über eine Bereitschaft, sich in einem tieferen Sinne mit der Ethik der eigenen Nahrungsmittelwahl oder der zerstörerischen Logik der konstruierten Mensch-/Tier- Dichotomie zu befassen“ (21). King stimmt dem zu, und bemerkt, dass während die Kampagne „Beunruhigung verursacht“, ihr Ziel zu schockieren beinahe garantiert, dass die Wichtigkeit ihrer Botschaft, wenn auch nicht die Kampagne selbst, bald wieder vergessen sein wird (1; 2).

Ich verbringe den größten Teil meiner sozialen Zeit mit veganen Tierverteidigern. Dies bringt mich manchmal dazu, zu vergessen, wie der Rest der Welt über die Tiere denkt oder auch nicht denkt. Es ist daher schräg, wenn ich unbeabsichtigtem speziesistischem Verhalten und speziesistischer Rhetorik begegne. Auch wenn das eine merkwürdige Aussicht zu sein scheint, so sollten Aktivisten doch manchmal wie Speziesisten denken. Wenn PETA das getan hätte, dann hätten sie „[…] das heutige humanistische Wertesystem (dessen Basis oftmals religiöse Vorstellungen waren) der Öffentlichkeit, in dem das menschliche Leben über das von nichtmenschlichen Tieren gestellt wird, nicht lächerlich gemacht“ (Freeman 20). In einem sehr paradoxen Sinne hätte allein die Notwendigkeit für eine „Holocaust on Your Plate“-Kampagne PETA schon auf die Gründe, warum diese Kampagne nicht funktionieren würde, aufmerksam machen müssen. Zum Schluss verstärkten sie die Vorstellung, dass die Animalisierung die menschliche Würde herabsetzen würde eher, als dass sie sie erschütterten. Es war ein Erfolg im Punkte der Aufmerksamkeit, und dass Leute immernoch über diese Kampagne diskutieren. Aber die Anzahl der Leute, die daraufhin vegan wurden, oder die ihren eigenen Speziesismus, nachdem die dies sahen, hinterfragt hätten, hat PETA nicht angegeben. Wahrscheinlich liegen ihnen dafür auch keine Zahlen vor.

PETA hat es auch versäumt die Frage des Anspruchs auf eine Sache zu bedenken: wer hat den Anspruch auf die Erinnerung des Holocausts? Auch wenn es die vielen nicht-jüdischen Opfer der Nazis gab, so argumentiert King, haben aufgrund des Ausmaßes, in dem sie verfolgt wurden, die Juden sich der besonderen Aufgaben angenommen „die Erinnerung an die, die sich so aufopferten“ zu bewahren, und „die Einmaligkeit des Holocausts vor der Trivialisierung zu schützen“ (5). Die Künstlerin Ruth Liberman argumentiert in einer Analyse künstlerischer Repräsentationen des Genozids des Zweiten Weltkriegs in vergleichbarer Weise, dass die Verwendung von mit dem Holocaust assoziierbaren Darstellungen zur Anspielung auf Inhalte, die nicht mit dem Holocaust zu tun haben, von Betrachtern heute als eine überstrapazierte Metaphorik empfunden wird, und dass solche alternativen Deutungen, die der Künstler damit hofft zu vermittelt, oft in dem intensiven emotionalen und psychologischen Gewicht des Holocausts verloren gehen (93). Liberman erklärt zusätzlich, dass der Betrachter dazu nur eine Frage stellen wird: „Wie stellt dieses Werk den Holocaust dar?“ (97). Das andere Thema, dass der Künstler versucht mit darzustellen, verschwindet dabei aber im Hintergrund. Bei PETAs Kampagne sahen die Leute viel mehr Holocaust-Darstellungen als Grausamkeit gegen Tiere.

In unseren heutigen kulturellen Kontexten, vielleicht aber auch in jeder Situation, ist die Ausstellung „Holocaust on Your Plate“ eine Trivialisierung menschlichen Leids und uneffektiv zur Hervorhebung tierlichen Leids.

Auch ist die Ausstellung nicht ganz ehrlich. In einem Bild wird ein abgemagerter Holocaust- Überlebender einem abgemagerten Nichtmenschen (der so ausgezehrt ist, dass man noch nicht einmal mehr genau sagen kann, was für ein Tier er/sie eigentlich ist) gegenübergestellt. Dieses erschreckend vernachlässigte Tier weist aber nicht auf die überfütterten, gemästeten Lebewesen hin, die zumeist in den Landwirtschaftsbetrieben geschlachtet werden. Kühe, die zur Produktion von Nahrungsmitteln gehalten werden, leben ein klägliches Leben, sie leiden oft an inneren Geschwüren und sind krank von den Massen an Mais, die sie verfüttert bekommen. Aber diese Tiere, die der Lebensmittelherstellung „dienen“, sind zumeist fett wenn sie geschlachtet werden. PETA verwendete eine extreme Bebilderung, um Besucher zu locken, aber es sind nicht immer die Extreme, die einen Menschen so sehr schockieren, dass es ihn zum Handeln bringt. Die normale, alltägliche Konstanz und Unsichtbarkeit der Tierausbeutung ist schockierender als einzelne Bilder extremer Gewalt, denen ganz einfach eine Alternative an Fotografien gesund aussehender graskauender Kühe gegenübergesetzt werden kann.

Ein letztes Problem bei der Kampagne besteht auch im Vermittler der Botschaft. Nach Jahren empörender Öffentlichkeitsstunts ist PETA keine glaubwürdige Organisation mehr (Freeman 17). Sie können nicht montags nackte Frauen in Käfigen zeigen, dienstags nackte Prominente auf Plakatwänden, mittwochs nackte Frauen auf dem Grill und immernoch imstande dazu sein, eine sorgfältig bearbeitete und verantwortungsbewusste Neuüberdenkung des schrecklichsten Genozids in der westlichen Geschichte am Donnerstag zu bewerkstelligen. Und gleichermaßen setzt ihr Ruf sie außerstande dazu, die Geschichte der nordamerikanischen Ureinwohner und die der Afroamerikaner mit Fotovergleichen und Zitaten prominenter Persönlichkeiten zu rekontextualisieren, denen Tiere vielleicht, aber vielleicht auch nicht, etwas bedeutet haben. Wie A. Breeze Harper hervorhebt: „empfinde [ich], dass PETAs Kampagnenstrategien zumeist darin versagen, einen historischen Kontext dafür aufzuzeigen, warum sie bestimmte Bilder verwenden, die mit einer schmerzhaften Geschichte rassisch motivierter Gewalt gegen bestimmte rassifizierte nichtweiße Menschen stattfand“ („Introduction“ xiv). Es ist schwierig die gefürchteten Vergleiche auszusprechen oder sie sich anzuhören, und die Zuhörerschaften werden sich selbstverständlich

anschauen, wer solche Vergleiche anstellt. Wie Harper in unser Bewusstsein ruft, so werden, wenn eine überwiegend weiße Organisation einer vorwiegend weißen Bewegung „rassifizierte Menschen“ als Metaphern anbietet, außenstehende Betrachter eher empört sein als zur Veränderung angeregt. Auch kann man davon ausgehen, dass es PETA schlichtweg egal war, was „rassifizierte Menschen“ denken würden, wenn solche Menschen hierbei nicht zu ihrer Zielgruppe zählten.

Der Mann, der mir zurief, dass schwarze Menschen „das Rodeo [waren]“ spiegelt auch das wider, was ein anderer Mann, der in Spiegels Buch zitiert wird, sagt: „Meine Leute waren in Amerika die ersten Versuchstiere“ (70). Damit die gefürchteten Vergleiche bedeutsam sein können, müssen diejenigen, die eine historische Verbindung zu einer Vergangenheit der Unterdrückung empfinden, sie aussprechen. Wenn „nichtweiße, rassifizierete Menschen“ statt sogenannter rassisch „Ungekennzeichneter“ solche Vergleiche vollziehen, dann sind sie nicht mehr bedrohlich, sondern legitim und überzeugend. Wenn PETA die Erfahrungen nordamerikanischer Ureinwohner und derer von Afroamerikanern vereinnahmt, dann instrumentalisieren sie tragische Geschichtsabläufe, während sie zugleich solche Kulturen allein auf das Tragische reduzieren. Es ist schmerzlich auffällig für jeden Beobachter, dass PETA kein Interesse an den reichen kulturellen Traditionen indigener Amerikaner und Afrikaner hat, sie sind nur an Möglichkeiten der Analogiesetzung ihrer Unterdrückung interessiert. Wenn weiße Aktivisten die Thematik anderer Unterdrückungsformen an sich reißen, dann müssen sie sich unter Umständen den (nicht ganz ungerechtfertigten) Vorwurf des Mangels an Sensibilität gefallen lassen. Tieren hilft dies nicht.

In ihrem Text „Should People of Color Support Animal Rights?” [“Sollten People of Color Tierrechte unterstützen”] bemerkt Harris, wie ich bereits oben erwähnte, dass die gefürchteten Vergleiche historische Besonderheiten ignorieren, da sie davon ausgehen, dass alle Unterdrückungsformen das Gleiche sind. Sie geht noch einen Schritt weiter, indem sie erklärt, dass wenn die Tierrechtsbewegung in die Unterdrückungs-Olympiade eintritt, sie es mit der unterschwelligen Annahme tut, dass diese geschichtlichen Formen der Unterdrückung – schwarzer Menschen, amerikanischer Ureinwohner und der Juden – nun nicht mehr bestünden. Dadurch fördern sie das Image der Tierverteidiger als ungeschliffene, unbewusste “Single-Issue“-Aktivisten, die ignorieren in welchen Weisen der Rassismus immernoch fortbesteht, so sehr er sich auch umformatiert und umgestaltet hat (25). Die verzerrten Weltbilder und die gesellschaftlichen Übel, die zur Sklaverei, zum Holocaust und der Zerstörung indianischer Stämme geführt haben, bestehen auch

heute noch. Statt den fortdauernden kulturellen Krieg beispielsweise gegen die afroamerikanische Gemeinschaft zu ignorieren, sollten Tieraktivisten vielleicht in Erwägung ziehen, den Kämpfen und Bemühungen, von denen sie ihre vergleichenden Metaphern so gerne entleihen, einen Teil ihrer ehrenamtlichen Zeit zur Verfügung stellen.

Ich selbst leite beispielsweise einen wöchentlich- bis zweiwöchentlichen Workshop für inhaftierte Jugendliche, um damit etwas gegen die „school-to-prison pipeline“ zu tun, die die städtischen Gegenden Minnesotas plagt. Hierbei geht es darum, zu verhindern, dass Jugendliche von der Schule aus immer wieder im Gefängnis landen. Diese Jugendlichen kommen fast ausschließlich aus schwarzen, lateinamerikanischen und nordamerikanisch indianischen Gemeinschaften. Auch bin ich Mitglied der National Organization for the Reform of Marijuana Laws (NORML) Minnesotas, weil die Drogengesetze in den USA in unfairer Weise auf junge schwarze Männer abzielen, die dadurch überproportional häufig inhaftiert werden. In der Vergangenheit habe ich mit Überlebenden sexueller und häuslicher Gewalt zusammengearbeitet und nehme daher jetzt zusätzlich noch ein Ehrenamt bei einem Restorative-Justice-Programm [opferorientierte Justiz] wahr, das unter Bewährungsstrafe stehende Sexualstraftäter unterstützt, um Rückfallraten sexueller Gewalt zu reduzieren. Nur solch eine ehrenamtliche Tätigkeit bei dieser Art von Organisationen kann Tierverteidigern dabei helfen, verstehen zu lernen, dass Unterdrückung nicht bei den Nichtmenschen beginnt und dort auch nicht endet. Durch eine direkte Arbeit mit anderen unterdrückten Gruppen, können wir lernen, dass unser Aktivismus, ob uns das nun bewusst ist oder nicht, in enger Weise mit den Problematiken anderer Herrschaftsformen verknüpft ist.

Auch wenn PETAs Kampagne vorbei ist, so sind die Bildersprache und die Metaphern doch immernoch gegenwärtig. Ich treffe die „Sklaverei-“ und „Genozid-“Rhetorik regelmäßig sowohl im akademischen Bereich als auch in Kommentaren von Aktivisten an, und der fortlaufende Gebrauch dieser Begriffe hat mich auch dazu gebracht, zu überdenken, wie „gefürchtet“ diese Vergleiche eigentlich sind/sein sollten. PETAs Kampagne habe ich hier nicht deshalb wieder aufgewärmt um Fehler, die in der Vergangenheit gemacht wurden, zu rügen, sondern um eine verantwortungsvolle Öffentlichkeitsarbeit, was andere und auch was mich selbst betrifft, zu unterstützen, denn ich gebe zu, auch ich habe die gefürchteten Vergleiche in der Vergangenheit in verantwortungsloser Weise gehandhabt.

Nach einer Präsentation, die ich an meinem College über Speziesismus abhielt, trat ein junger Mann an mich heran, um zu bestreiten, dass es nötig sei Massentierhaltungen zu schließen, indem er bemerkte, dass die Fleischindustrie für die Wirtschaft wichtig sei, und dass zu viele Leute ihre Arbeit verlieren würden, wenn man sie abschaffe. Ich erklärte, dass man dasselbe gesagt hätte über die Abschaffung der Sklaverei in Amerika, dass die Wirtschaft zusammenbrechen würde, wenn man Sklaven Gleichberechtigung zuteilwerden ließe. Ich argumentierte, dass finanzielle Motive Sklaverei nicht rechtfertigen könnten. Der Besitz von arbeitenden Körpern ist immer dann gut, wenn du nicht zu den Unterdrückten gehörst oder ihrer Situation gegenüber sensibel bist. Unbezahlte Arbeit, über die Versorgungskosten hinaus, verschafft den Profiteuren finanzielle Vorteile, aber das ist keine moralische Rechtfertigung für die Sklaverei. Die dem Tierverzehr dienende Industrie fußt auf dem Besitz und der Ausbeutung von Körpern, wobei eine Gruppe von Tieren den Besitz über eine andere beansprucht. Und ich fügte hinzu, „dies ist Sklaverei, und wenn du Fleisch isst, dann unterstützt du Sklaverei." Einigen Aktivisten mag dieser Kommentar nicht skandalös vorkommen, aber ich äußerte ihn gegenüber jemandem, der meinen Vortrag hauptsächlich deshalb besuchte, weil sein Anthropologiedozent ihm das empfohlen hatte. Er war über meinen Kommentar empört, aber ich steigerte den Druck noch, indem ich fragte, ob er „nicht [dem] zustimmt, dass Farbikfarmen tierliche Körper als käufliche und verkäufliche Produkte festlegen?" Er stimmte dieser Realität zu. Ich schlussfolgerte, indem ich sagte: „Wie kann das keine Sklaverei sein?" Ich war mir sicher, dass er sagen würde „weil es Tiere sind", aber er tat es nicht, sondern er sagte einfach: „Ich habe keine Antwort darauf, und ich sage einfach nichts mehr." Einen Moment lang fühlte ich mich triumphierend, was aber eine Reaktion war, die bald durch die Reue über eine verpasste Gelegenheit abgelöst wurde. Mein Aktivismus baut darauf auf, eine mitfühlsame Wahrnehmung fühlender Lebewesen zu fördern, und nicht darauf, einen Dialog mittels sensationalistischer Anschuldigungen abzuwürgen.

In ihrem Buch *Speciesism* erklärt Joan Dunayer, dass, das Leiden nichtmenschlicher Tiere „als weniger wichtig als das Leid und den Tod von Menschen zu behandeln, speziesistisch [ist]" (57). Das stimmt, aber wir sollten uns nicht einbilden, dass sie das gleiche wären. Dunayer selbst bezieht sich in ihrer Untersuchung immer wieder im Allgemeinen auf die Sklaverei und den Genozid und zerrt dadurch auch wieder das von Wise geschilderte quälende Problem hervor, dass: wenn „[…] die Massentierhaltungen und der Verzehr von

Produkten aus Massentierhaltungen tatsächlich das Äquivalent zum menschlichen Genozid darstellen […] dann müssten [die Tierverteidiger] um konsequent zu sein, eine strafrechtliche Verfolgung aller Fleischesser fordern und Kriegsverbrechertribunale für jeden einberufen, der auch nur im entferntesten mit dem Vorgang in Beziehung steht." Ich glaube nicht, dass entweder Dunayer oder die meisten anderen Tierverteidiger Tribunale fordern würden. Und das ist auch, warum wir solche geschichtsbeladenen Vergleiche mit mehr Bedacht einbringen sollten. Tierverteidiger haben absolut die Pflicht, das Leiden von Tieren so wichtig zu nehmen, wie das Leiden von Menschen, aber wir müssen auch akzeptieren, dass es wichtig in einer besonderen Weise ist, und dass wir hier ein anderes Set kultureller Annahmen (und Vorurteile) in Frage stellen, als es die Abolitionisten im Amerika des neunzehnten Jahrhunderts taten.

Sklaverei und Ethnozentrismus sind vielleicht genuine Problematiken des Menschseins, so sehr wir auch wissen, wie unentschuldbar sie sind. Aber die Sklaverei und der Genozid betrifft das menschliche Tier und die westliche Kultur hat bislang noch keine Aufklärungsperiode erfahren, durch die das Mensch-/Tier-Binär aufgelöst worden wäre. Tatsächlich sind Sklaverei und Unterdrückung in der Geschichte fast aller Kulturen, die den Anthropologen bekannt sind, nachgewiesen. Und selbst heute geht der Kampf um die menschliche Würde weiter, im Namen sozialer Gerechtigkeit. Wenn er von den Vernünftigen und Gerechten gewonnen wird, haben die sich einst bekämpfenden menschlichen Gruppen eine Chance auf ein friedliches Miteinander. Dasselbe kann man im Falle der Tiere nicht behaupten. Tiere müssen nicht in die menschliche Gesellschaft mit einbezogen werden. Stattdessen brauchen Menschen aber andere Menschen, um an Gabel und Messer zu kommen und um sich gewaltsam in das Leben nichtmenschlicher Tiere einzuschalten.

Wie ich oben beschrieben habe, entwürdigt die Animalisierung Menschen. Aber sobald sich der Schall und Rauch der Ignoranz einmal verzogen haben, sind die Menschen doch alle eine Spezies. Wir können uns mit den anderen Mitgliedern unserer Spezies fortpflanzen, ganz gleich wie unterschiedlich wir aussehen mögen und wir können gegenseitig unsere Sprachen entdecken. Auch können wir lernen, wie der Speziesismus sich in jeweils einmaliger Weise in den anderen Kulturen manifestiert, von Zulus die Stiere martern und verstümmeln, bis zu Südkoreanern, die Hunde wegen ihres Fleisches totschlagen, bis zum mexikansichen Hahnenkampf, amerikanischen Hundekämpfen und dem Schwelgen im Fast Food. Durch die ganze Geschichte hindurch sind beide, sowohl Unterdrücker als

auch Unterdrückte, speziesistisch gewesen, und dieser Punkt braucht eine öffentlich-mediale Diskussionsfläche, bevor solche Kampagnen wie die von PETA überhaupt die Chance einer bleibenden Bedeutsamkeit haben könnten:

> Ich hoffe, dass der Begriff ‚Speziesismus' der breiten Öffentlichkeit bald so geläufig sein wird, wie ‚Rassismus' und ‚Sexismus' es heutzutage sind […] Versklavung ist falsch, Mord ist falsch, und das Leid unschuldiger Lebewesen zu verursachen ist auch falsch. Genauso wie Menschen, so haben auch alle Nichtmenschen ein Recht zu leben, ein Recht auf Freiheit und andere fundamentale Rechte. Die Menschen verneinen ihnen diese Rechte nur aus einem Grund, und der Grund lautet: Speziesismus. (Dunayer 160-61)

Tierverteidiger müssen die menschliche Wahrnehmung von nichtmenschlichen Tieren kippen. Doch, bevor wir dazu die gefürchteten Vergleiche einsetzen, sollten wir über Wege nachdenken, wie wir Menschen mit dem Begriff des Speziesismus vertraut machen können. Wird dieser erst einmal von einer breiteren Bevölkerungsschicht verstanden, so ist der Weg für die kognitive Assoziation gebahnt, die zwischen dem Bild des ausgehungerten Menschen und der abgemergelten Kuh erscheint.

Aktivisten müssen die Besonderheit der Tierbefreiungsbewegung weiter reflektieren, statt das Word „Tier" in die Narrative vergangener Unterdrückungsformen einzufügen, wodurch allein das Stereotyp des politisch und intellektuell undifferenzierten Tierverteidigers begünstigt wird. In der Einführung zu Mikhail Bakunins *God and the State* kommentiert Paul Avrich die Ablehnung des Revolutionärs, die Ansicht zu akzeptieren, dass „[…] sozialer Wandel von der stufenweisen Entfaltung ‚objektiver' historischer Bedingungen abhängt" und er zitiert Bakunins Warnung, dass „‚keine Theorie, kein vorgefertigtes System, kein Buch, das jemals geschrieben wurde, die Welt retten [kann]'" (vi). Bakunins Befreiungsvision schränkt die übertriebene Analyse der Vergangenheit ein.

In jüngerer Zeit hat der Autor Will Potter in *Green is the New Red* sich mit der Repression und der Stigmatisierung von Tier- und Umweltaktivisten durch die US-amerikanische Regierung auseinandergesetzt. Auch wenn sein Titel auf die „Rote Angst" der Vereinigten Staaten in den 1950ern anspielt, so schränkt er diese Assoziation doch in einem Sinne vergleichbar wie Bakunin ein: „Durch das Einfügen in den historischen Kontext und das Erkennen von Mustern in den vom

Staat ausgehenden Repressionen, kann viel hinzugewonnen werden. Doch liegt darin auch die Gefahr des Versuchs, gegenwärtige Erfahrungen in eine geschichtliche Form zu pressen – die Analogie sollte enden, wo die Veränderung beginnt. Es gibt keine Zwangsläufigkeit einer sich wiederholenden Geschichte“ (248). Potter führt auch wichtige Textstellen aus Martin Luther King Juniors Rede „I Have a Dream“ und aus „Letter from a Birmingham Jail“ an, und schließt damit Kings gewandte Rhetorik in Gedanken und Situationen, die der Tierbefreiungsbewegung eigen sind, mit ein. Diese klug gewählten Passagen betonen die Aspekte der menschlichen Natur, die es der Tyrannei erlauben zu gedeihen: Gleichgültigkeit, Apathie, Ignoranz und Verneinung. Potter setzt Kings Worte nicht ein, um schwarze Menschen mit den Nichtmenschen zu vergleichen, sondern um die menschlichen Attribute freizulegen, die Herrschaft begünstigen. Dies ist ein produktiver Einsatz von Geschichte. Aus dem gleichen Grund bleiben auch Spiegels und Pattersons Untersuchungen relevant, weil sie das bieten, was unzusammenhängende Zitate und Gegenüberstellungen von Bildern nicht bewerkstelligen können – eine extensive Analyse und Kontextualisierung der Vergangenheit.

Die bleibenden Botschaften von Spiegels und Pattersons Texten

The *Dreaded Comparison* befasst sich in erster Linie mit dem afrikanischen Sklavenhandel in den Vereinigten Staaten. Es bietet keinen allumfassenden Überblick über die Sklaverei, angefangen von den Zivilisationen des Altertums und darüber hinaus. Dem Buch fehlt daher der weitreichende historische Blickpunkt, der besser hätte betonen können, wie stark eingebettet das „Recht“ andere Körper zu besitzen in der Menschheitsgeschichte ist. Die Sklaverei begann nicht erst im Europa und Amerika des siebzehnten Jahrhunderts, und sie ist auch nicht die Schande der Vereinigten Staaten allein, sondern jeder Kultur, die am Sklavenhandel beteiligt war. Außerdem, so argumentiert Frederickson, „[ist] die Annahme, dass die dunkle Pigmentierung einen spontanen Widerwillen seitens der hellhäutigen Europäer [im Spätmittelalter] hervorgerufen hätte, wenn auch nicht ganz falsch, so doch stark irreführend.“ Spiegel bietet diese Geschichte nicht. Stattdessen fängt sie bei der europäischen Eroberung der Amerikas an. In der Weise tritt *The Dreaded Comparison* auch häufiger in die Falle, alle Kulturen vor der Ankunft der christlichen Eroberer als Heldenhaft zu fetischisieren, wodurch stillschweigend abgeleitet werden kann, dass die Tiere mit der

Menschheit in Harmonie gelebt hätten, und dass sie von niemandem sonst, außer den Euro-Amerikanern, ausgebeutet wurden. Dies ist natürlich nicht wahr und es sollte die Aufgabe der Aktivisten darin noch einmal bestätigen, Annahmen, die so alt sind wie die Menschheit selbst, und die keine kulturellen oder geografischen Grenzen kennen, umzustürzen.

Aber dennoch sind Spiegels Vergleiche effektiver als die von PETA, da sie die textliche Unterstützung hat, um die Fotografien von Hundemaulkörben und Sklaven-Masken (39), die der gewaltsamen Züchtigung dienten, von Hundehalsbändern und Sklavenhalsbändern (42), von einem mit Syphilis infizierten Schimpansen und einem Opfer der Tuskegee-Syphilis-Studie (69), zu erklären. Imaginistische Momente wie diese können erfolgreich zeigen, „dass das mit der Sklaverei im Zusammenhang stehende Leid schwarzer Menschen, oft dem Leid von Tieren, die in der Maschinerie der modernen industrialisierten Gewalt verlören sind, ähnelt“ (Spiegel 44). Spiegel zeigt, dass die Methoden, die angewendet werden, um nichtmenschliche Tiere zu kontrollieren und an ihrer freien Bewegung zu hindern, auch auf Menschen angewendet wurden, und die Parallelen enden nichtmal an dieser Stelle:

> Beide, Menschen und Tiere teilen die Fähigkeit unter einer Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit zu leiden, unter dem Verlust sozialer Freiheit, und sie erfahren Schmerz beim Verlust eines von ihnen geliebten Wesens. Beide Gruppen leiden oder haben gelitten, aufgrund ihrer gemeinsamen Fähigkeit zur Angst vor dem Gejagtsein, dem Gequältwerden oder der Verletzung […] Und beide, sowohl die Schwarzen unter dem System der Sklaverei, sowie auch die Tiere, wurden in einen Zustand totaler psychischer und physischer Ohnmacht getrieben […] (Wobei das mit Tieren selbstverständlich in seiner extremsten Form heute noch weitergeht). (31)

Wenn ich an meinen gescheiterten gefürchteten Vergleich gegenüber dem Studenten bei meinem Vortrag denke, wünsche ich mir ich hätte Spiegel paraphrasiert, weil das die Botschaft ist, die ich weitergeben möchte. Ich will niemanden anschuldigen. Ich hätte dem jungen Mann auch eine Kopie des Buches leihen können, um damit bei ihm ein Verständnis für die miteinander in Verbindung stehenden Unterdrückungsformen anzustoßen. Martin Rowes Beurteilung von Spiegels Buch fast dessen Botschaft zusammen, dass „[wir] den Missbrauch von Macht, wo auch immer er erscheint und wen auch immer er betrifft, erkennen, demaskieren und verhindern müssen“ (Rowe). Diese Botschaft

weiterzugeben ist sinnvoller, als jemanden als einen die Sklaverei befürwortenden Faschisten zu bezeichnen. Die Lektion, die *The Dreaded Comparison* uns lehrt, ist die Hinterfragung von Unterdrückung, in einer für eine speziesistische Leserschaft leichter verständlicheren Weise, und, hier wird die Tür für die Bildung von Zusammenschlüssen mit den auf die Menschen zentrierten Bewegungen sozialer Gerechtigkeit geöffnet.

Wie bereits gesagt, muss so eine Bildung von Zusammenschlüssen über die bloße Rhetorik hinausgehen. In „Challenging Whiteness in the Animal Advocacy Movement" [„Eine kritische Hinterfragung des Weißseins in der Tierverteidigungsbewegung"] spricht Anthony J. Nocella von „[dem] Wert der Intersektionalität, mit einer Basis in verschiedenen Bewegungen, und mit dem Engagement in der kritischen Hinterfragung aller Formen der Herrschaft, in Theorie und Praxis" als eine effektive Form der Tierverteidigung. Und es geht dabei „[…] so sehr um das Vegansein, wie um die aktive Reflektion und die gezielten Bemühungen sich gegen alle Formen von Unterdrückung einzusetzen, einschließlich dem Rassismus […] den Gefängnissen und der Armut" (143). Er betont zudem, dass diese Intersektionalität nicht eingesetzt werden sollte als ein Zwischenstopp zum übergeordneten Thema der Tierbefreiung, und auch sollte unser sich außerhalb des Rahmens der Tierrechte bewegender Aktivismus nicht instrumentalisiert werden, um damit neue Veganer zu rekrutieren. Wenn ich beispielsweise mit den jungen schwarzen Männern in einem örtlichen Gefängnis arbeite, dann treten gewisse Situationen auf, die mit sich bringen, dass ich meine Identität als vegane Tierrechtsaktivistin erkennbar mache, so wie, wenn wir über unsere Lieblingsspeisen sprechen. In diesen Momenten kritisiere ich sie nicht dafür, dass sie die tierischen Mahlzeiten vermissen, die sie außerhalb der Gefängnismauern erwarten. Im Gegenteil, ich ereifere mich mit ihnen, und teile ihre Hoffnung, dass man ihnen bald die Gelegenheit geben wird, aus dem Gefängnis rauszukommen, und sie das ‚Steak und Sauce' oder ‚Chicken Parmesan' essen können, dass ihre Mutter ihnen mit Liebe zubereitet. Jedoch, wenn ich an der Reihe bin über meine Lieblingsspeisen zu reden, dann schwärme ich von den Vorzügen einer veganen Pizza und frischem Obst und Gemüse. Mein Feedback löst ziemlich oft Fragen aus, wie: „was heißt vegan?" und „ist es schwer keine Tiere zu essen?" Ich kriege auch Reaktionen wie: „Das ist echt cool," „du musst Tiere wirklich sehr lieben" und „ich wünschte, wir hätten hier im Gefängnis besseres Essen zu essen." Nicht selten führen Momente wie diese zu Gesprächen über Themen wie Lebensmittelgerechtigkeit, wodurch diese jungen Männer einen

Anstoß erfahren, darüber nachzudenken, warum in deren Gemeinschaften übermäßig viele Alkoholgeschäfte und Mini-Märkte sind, aber keine Obststände und Gemeinschaftsgärten.

Ich glaube somit, dass Aktivisten aus allen Bereichen gut daran täten, zu überdenken wie ihr aktivistischer Hauptfokus durch andere Formen der Herrschaft und Ausbeutung gestützt wird, und dass sie für sich in Erwägung ziehen sollten, ehrenamtliche Zeit auch den Themen zu widmen, die zunächst außerhalb der Reichweite des eigenen Bereichs zu liegen scheinen. Und die Tierverteidigerin in mir hofft, dass wenn die Menschen einmal ihre Verbindung zu den Nichtmenschen erkennen, die Chancen höher dafür liegen werden, dass der Speziesismus erkannt und subvertiert werden kann.

Trans-Spezies-Analogien sind kein Fast-Food-Aktivismus. Die gefürchteten Vergleiche können in ausgewählten aktivistischen Kontexten funktionieren, in denen für die historische Perspektive und eine sorgfältige Wortwahl über genügend Zeit verfügt wird. Eine Begegnung neulich bestätigte dies für mich, als eine nichtaktivistische Freundin zu mir sagte, dass sie die Verbindung zwischen Frauen und Tieren, die Carol J. Adams in *The Sexual Polticis of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory* [Die sexuelle Politik des Fleisches: Eine feministisch-vegetarische kritische Theorie] aufzeigt, immernoch nicht nachvollziehen könne. Als ich sie fragte, ob sie das Buch denn gelesen habe, gab sie das Gegenteil zu. Wir lachten. Keiner von uns war überrascht, dass sie die Verbindung, die ein Buch untersucht, das sie noch gar nicht gelesen hatte, nicht verstand. Manchmal heißt Aktivismus, Menschen dazu zu bewegen, sich analytische Grundlagen zu erschließen, um neue kognitive Assoziationen herstellen zu können. Bilder haben dabei eine gewisse Grenze, insbesondere wenn Menschen ihren Blick vom Tragischen lieber abwenden.

Pattersons *Eternal Treblinka* schildert eine ähnliche Geschichte. Er bietet dabei aber eine holistischere Sicht auf die Menschheitsgeschichte als Spiegel, und argumentiert, dass die Ausbeutung der Tiere begann, als die Jäger-und-Sammler anfingen Pflanzen und Tiere zu domestizieren (6). Sein historisch umfassenderes Narrativ lässt die transkulturelle Eigenschaft des Speziesismus erkennen, wodurch klar wird, dass Speziesismus selbst unter denen existierte, die Opfer kolonialer Expansion wurden. Wie Spiegel erklärt auch er, dass die Industrialisierung wesentlich zur Unterdrückung aller Spezies beigetragen hat. So klagt Patterson den antisemitischen Auto-Mogulen Henry Ford für die Erfindung

der Technologie an, die zwar eigentlich der Herstellung von Autos diente, der sich die Deutschen aber später zur Ermordung der Juden bedienen konnten. (73). Er vergleicht die gleichen Methoden, mit denen man Juden tötete und nichtmenschliche Tiere tötet, und bemerkt, dass:

> Ein bitter ironisches Merkmal der Tötungseinrichtungen [der Konzentrationslager] ihr Versuch [ist], das Töten „humaner" zu gestalten". Und mit „human" meinen diese Einrichtungen, sie wollen das Töten effizienter und für die Mörder mit weniger Stress verbunden gestalten. Die Wahrheit ist, dass sie natürlich nicht wirklich daran interessiert sind „human" zu sein. Wären sie es gewesen, hätte das Töten an erster Stelle überhaupt nicht stattgefunden. (132)

Pattersons Botschaft ist, dass man nicht töten und human sein kann. Tierverteidiger stimmen dem zu, und, so wie wir wollen, dass der Speziesismus von mehr Menschen verstanden wird, so sollten auch wir unser Verständnis von Rassismus und Ethnozentrismus erweitern, damit wir die Realität menschlicher Unterdrückung nicht schmälern, indem wir sie auf eine bloße Metapher reduzieren. Eine Kritik an Pattersons Standpunkt kann genau dies klären. Es sind, beispielsweise häufig die marginalisiertesten amerikanischen Arbeiter (d.h. Immigranten und in Armut lebende Menschen), die in Schlachthäusern arbeiten; eine Arbeitsumgebung mit der „höchsten Abreiterfluktuationsrate in Nordamerika" („Slaughterhouses"). Im Falle der Handlanger der Nazis, gab es keine so hohe Fluktuationsrate (siehe dazu auch Daniel Jonah Goldhagens *Hilter's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* für eine weiterführende Diskussion dieses Themas).

Wie Spiegel so vergleicht und kontrastiert auch Patterson menschliches und tierliches Leid. Ebenfalls wie Spiegel, gelingt es ihm die Mängel einer Menschheit aufzuzeigen, die eine Tragödie ungehindert geschehen lässt. Wie Harper über sein Buch sagt, „[vermittelt] Pattersons Forschung ein Beispiel dessen, wie wir im Westen eine Gesellschaft bilden, die auf Gewalt, Unterdrückung, Elend und Herrschaft gründet, mit der Folge eines fortwährenden gesellschaftlichen Traumas, das uns alle auf der Mikro- und der Makroebene betrifft, gleich ob wir zu den Unterdrückern, den Unterdrückten oder zu beidem zählen" („Social Justice" 34). Harper richtet sich auf die Kraft der gefürchteten Vergleiche aus: sie können die Hierarchie des Leids ausgleichen, indem sie nicht nur die Opfer von Unterdrückung berücksichtigen, sondern auch die Täter. Sowohl die, die eine

direkte Verantwortung für die Unmenschlichkeit tragen, als auch die, denen es gleichgültig ist. Harper betont auch, dass man beides, sowohl Unterdrücker als auch Unterdrückter, sein kann. Dadurch wird das typische Binär des Opfer-/Täterverhältnisses aufgelöst, und dies ist hilfreich zur Ermutigung anderer, ihre Vorstellungen darüber zu erweitern, wie ein Machtmissbrauch aussieht, von der Sklaverei, dem Massaker indigener Völker, zu der offenen Barbarei der Konzentrationslager bis hin zu den Subtilitäten unserer Ernährungsweisen.

Mit dieser Veränderung im Blick kann sich die „Unterdrückungs-Olympiade“ mildern, wobei frustrierte Aktivisten gut daran täten, sich daran zu erinnern, dass „das Projekt freiheitlicher Rechte einen sich fortwährend erweiternden Horizont mit sich bringt: so wie wir kontinuierlich ‚den Kreis unseres „Wirs“‘ erweitern, so lernen wir auch anzuerkennen, dass die sozialen Übereinkünfte, die wir heute als selbstverständlich, natürlich und nötig empfinden, immer geschichtlich und sozial konstruiert sind“ (Harris 25). Statt das Leiden zu fetischisieren und zu analogisieren, und beladene Begriffe ohne den genauen Kontext umherzuschwingen, betreffen die anregendsten Denkanstöße in Spiegels und Pattersons Büchern währenddessen die menschliche Natur, das Gute *und* das Böse.

Die Hierarchie des Leids kann beginnen ihren Ausgleich zu finden, wenn der „Speziesismus“ besser verstanden wird. Innerhalb der aktivistischen/öffentlichen Dynamik sollten die gefürchteten Vergleiche durch einen Dialog vermittelt werden, mit einem Fokus, nicht nur auf die Gewalt, sondern auch auf die menschliche Reaktion (oder Nicht-Reaktion) auf Gewalt. Wie Rowe erklärt, argumentiert Spiegel nicht, dass wir „Tiere auf einen vermenschlichten Zustand ‚erheben‘ [sollten] oder wir uns selbst ‚herabstufen‘ [sollten], indem wir das Zugeständnis machen, zueinander ja doch nur brutal sein zu können.“ Spiegel und Patterson verwenden stattdessen den gefürchteten Vergleich, um den Lesern dabei zu helfen, die eigene Fähigkeit zur Konfrontation von Unterdrückung wahrzunehmen. Denn wir wissen, dass die Welt nicht so sein muss. Nur so können wir Positives vorschlagen, statt alleine weitere Bilder des Leids zu zeigen.

Literaturverzeichnis

Anti-Defamation League. “About the Anti-Defamation League.” *Adl.org*. Anti-Defamation League, 2011. Web. 12 Aug. 2011.

---.“Holocaust Imagery and Animal Rights.” 2 Aug. 2005. Web. 15 May 2011.

Avrich, Paul. Introduction. *God and the State*. By Michael Bakunin. 1871. Mineola, NY: Dover, 1970. Print.

Celan, Paul. “Tenebrae.” Trans. Michael Hamburger. *Art From the Ashes: A Holocaust Anthology*. Ed. Lawrence L. Langer. New York: Oxford UP, 1995. Print.

Dunayer, Joan. *Speciesism*. Derwood, MD: Ryce, 2004. Print.

Feinstein, Steve, Ed. *Absence/Presence: Critical Essays on the Artistic Memory of the Holocaust*. Syracuse, NY: Syracuse UP, 2005. Print.

Frederickson, George M. *Racism: A Short History*. Princeton, NJ: Princeton UP, 2003. N. pag. Kindle file.

Freeman, Carrie. “Who's Harming Whom? A PR Ethical Case Study of PETA's Holocaust on Your Plate Campaign.” Unpublished paper presented at the annual meeting of the International Communication Association, San Francisco, CA, 23 May 2007.

Allacademic.com. All Academic, Inc., 2011. 15 May 2011.

Goldhagen, Daniel Jonah. *Hitler’s Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Random House, 1997. Print.

“Group Blasts PETA ‘Holocaust’ Project.” *CNN.com*. Cable News Network, 28 Feb. 2003. Web. 20 June 2011.

Harper, A. Breeze. “Introduction: The Birth of the Sistah Vegan Project.” Harper xiii-xix. Print.

---, Ed. *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*. New York: Lantern, 2010. Print.

---. “Social Justice Beliefs and Addiction to Uncompassionate Consumption.” Harper 20-41. Harris, Angela P. “Should People of Color Support Animal Rights?” *Journal of Animal Law* 5 (2009): 15-32. Print.

Joy, Melanie. *Strategic Action for Animals: A Handbook on Strategic Movement Building, Organizing, and Activism for Animal Liberation*. New York: Lantern, 2008. Print.

King, C. Richard. “Troubling Images: PETA’s “Holocaust on Your Plate” and the Limits of Image Events.” *Enculturation: A Journal of Writing, Rhetoric and Culture* 6.2 (2009). Web. 20 June 2011.

Kemmerer, Lisa. “Introduction.” Kemmerer 1-43. Print.

---, Ed. *Sister Species: Woman, Animals and Social Justice*. Urbana, IL: U Illinois P. Print. Liberman, Ruth. “Matters of Interpretation: One Artist’s Commentary.” Feinstein 93-106. Print.

Nocella, Anthony J. “Challenging Whiteness in the Animal Advocacy Movement.” *Journal for Critical Animal Studies* 10.1 (2012): 142-154. PDF.

Patterson, Charles. *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*. New York: Lantern, 2002. Print.

Potter, Will. *Green is the New Red*. San Francisco: City Lights, 2011. Print. Probus, Joi Marie. “Young, Black and Vegan.” Harper 53-57. Print.

Rowe, Martin. “Buck Fever.” *Boston Book Review* 1 June 1998. *Martin-Rowe.com*. Martin Rowe, 2011. 15 June 2011.

“Slaughterhouses: Overview.” *Global Action Network*. n.d. Web. 5 Dec. 2011.

Spiegel, Marjorie. *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. New York: Mirror Books/IDEA, 1996. Print.

United Nations General Assembly. “Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, New York, 9 December 1948.” *UN.org*. United Nations, 2011. Web. 18 June 2011.

United States Holocaust Memorial Museum. “Frequently Asked Questions.” *USHMM.org* 14 Jan. 2008. Web. 26 Oct. 2011.

Walsh, Joan. “Confessions of a Former Self-Hating White Person.” *Salon.com*. Salon Media Group, 17 Feb. 2000. Web. 20 Oct. 2011.

Wiesel, Elie. “The Perils of Indifference.” 12 Apr 1999. *Americanrhetoric.com*. American Rhetoric, 2011. Web. 18 June 2011.

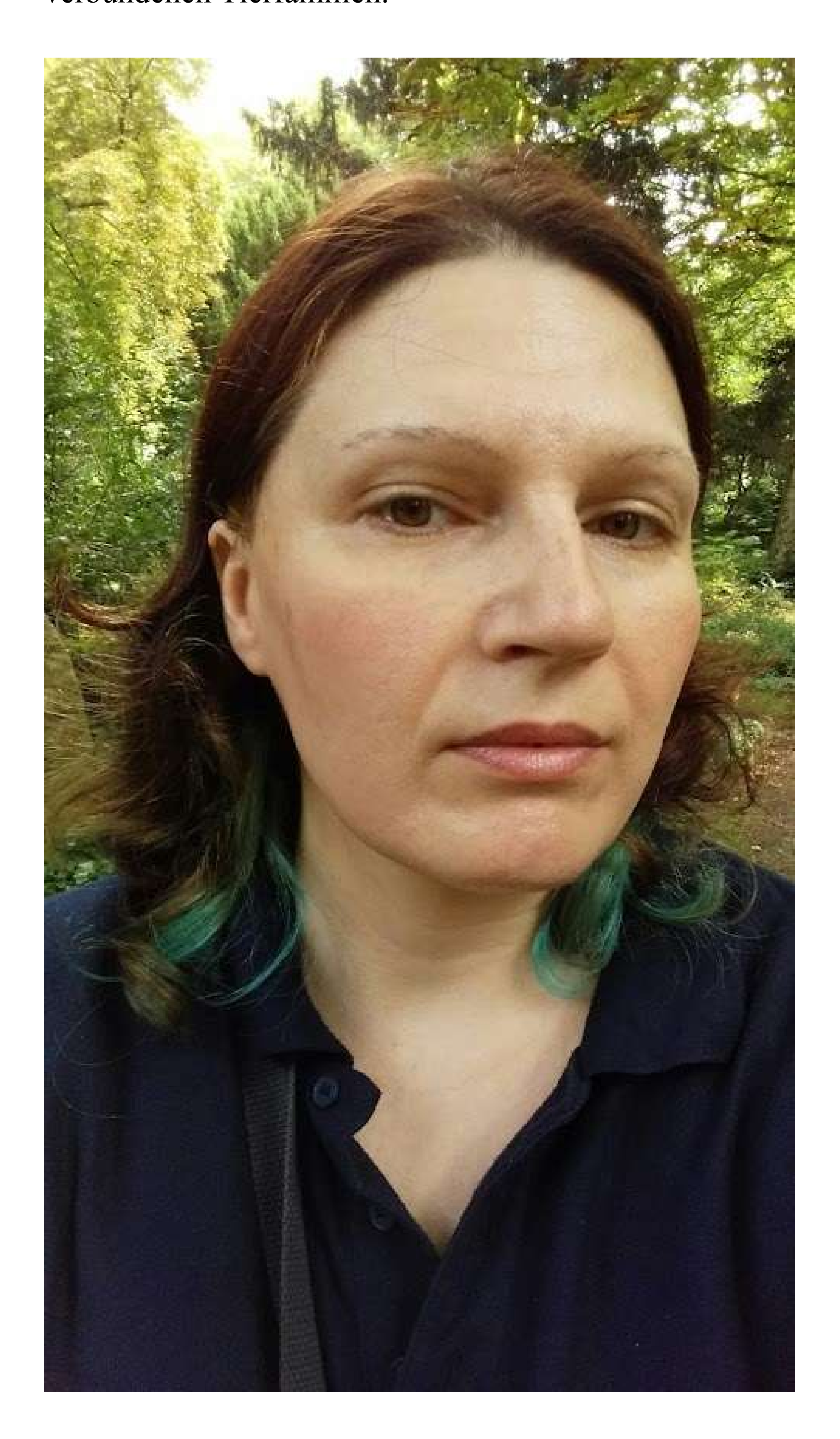
Wise, Tim. “Animal Whites: PETA and the Politics of Putting Things in Perspective.” *Timwise.org*. 13 Aug. 2005. Web. 2 Dec. 2012.

Die Edition Farangis



Lothar Yegane Arani, geb. Prenzel

Unsere Tierfreunde und unsere tierlichen Familienmitglieder oder die mit uns verbundenen Tierfamilien.



Tschördy, Gita Marta Yegane Arani (Palang LY)



Farangis G. Yegane, Gertrud Lück-Flender



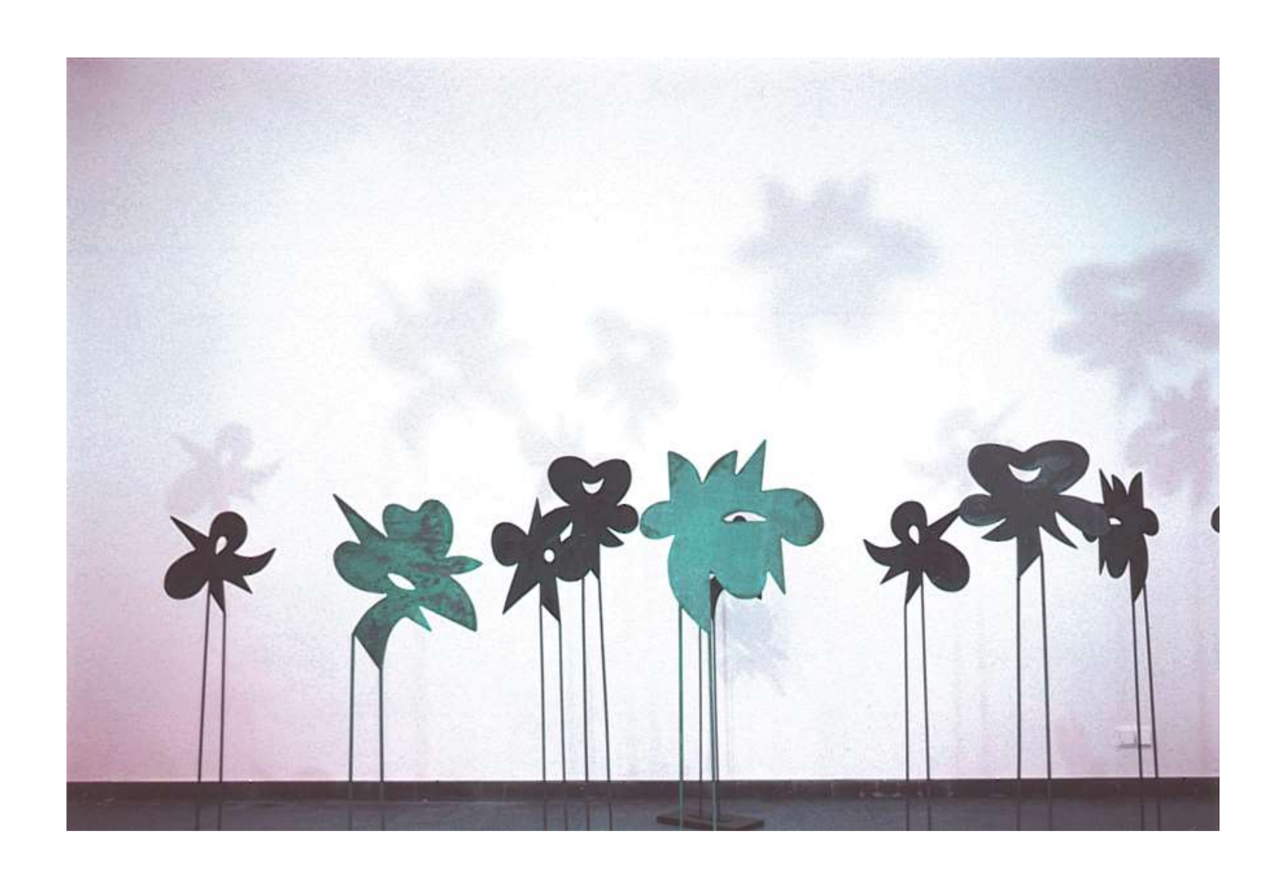
Anni, Anna Margarete Prenzel



Dr. Miriam Djamileh Yegane Arani

It's great to be politically self-sustaining.

Cives animales et cives sui amici triangulant ex propriis valoribus ligatis.



Florae obscura by Farangis



Erinyes by Farangis ; also featured in our project > LEHNMYTHOLOGEME



Hörtipps:

Bands in general: Icons of Filth, Exit-Stance, Rudimentary Peni, Flux of Pink Indians, Burnt Cross, The Apostles / Unit, Conflict

Songs:
Isolierband > Kontrolle
VNV Nation > Wait
Bloodrock > D.O.A.
Andi Arroganti mit Fluxxus > POV

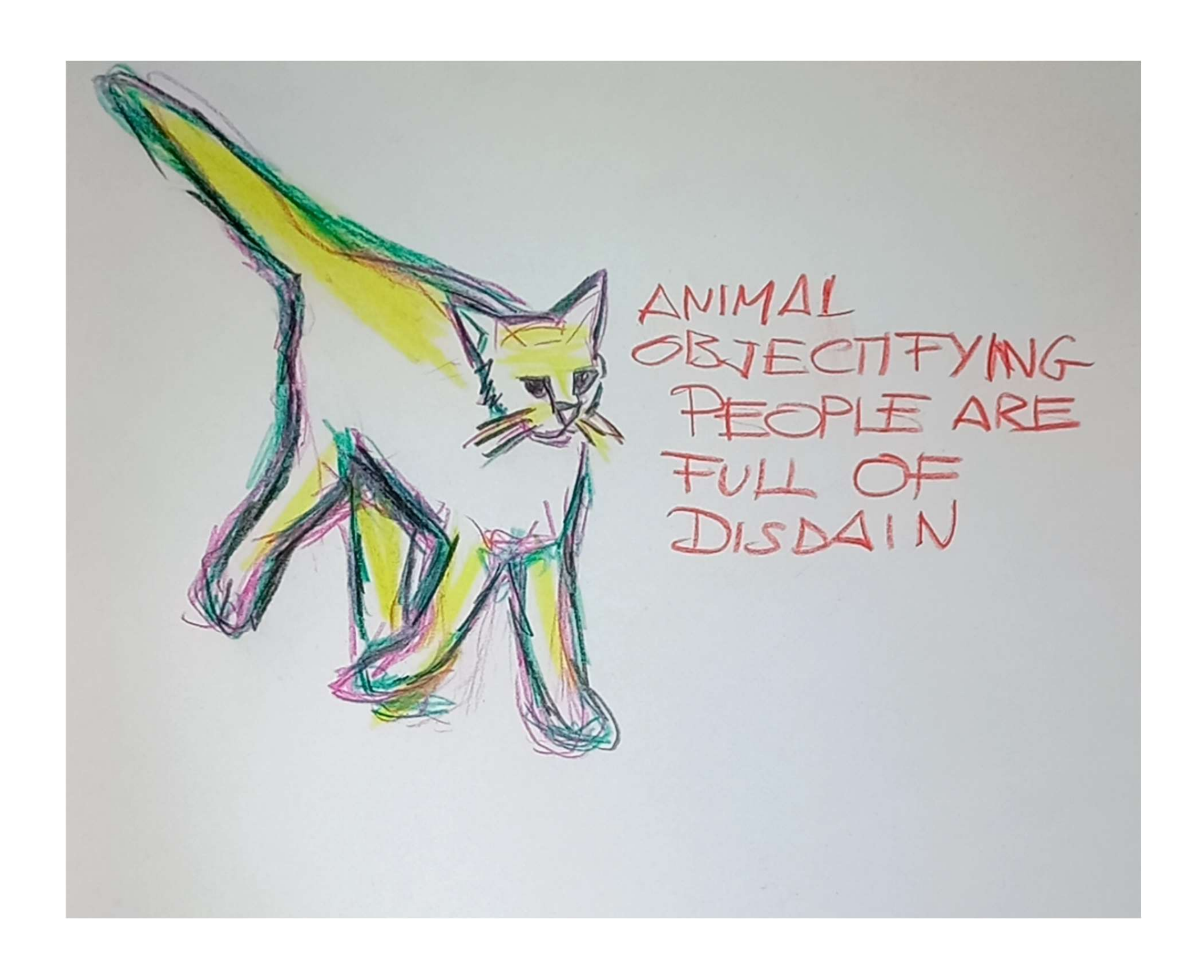
Impressum

Edition Farangis
Untergasse 7 / Marstallweg 8
61250 Usingen / Taunus
Deutschland
mail@farangis.de
Tel. + 49 6081 6 88 24 49
www.farangis.de

Autor:innen: Gita Marta Yegane Arani und Lothar Yegane Arani geb. Prenzel; Steven J. Bartlett; Barbara Noske; Richard Ryder; Kim Socha
Übersetzer:innen: Gita Marta Yegane Arani (Tschördy / Palang LY)
Illustrationen/Illustrator:in: Farangis G. Yegane (Gertrud Waltraud Lück-Flender); Palang LY
Herausgeber:innen: Lothar Yegane Arani (Prenzel); Gita Marta Yegane Arani; Edition Farangis

Erscheinungsdatum: Mai 2024
Kontaktdaten: www.farangis.de




ANIMAL
OBJECTIFYING
PEOPLE ARE
FULL OF
DISDAIN